Münster 1936_No13 Jur DiSS

Das Volk als Grundbegriff der Staatslehre

Bemühung um einen Beitrag zur nationalsozialistischen Staatswissenschaft.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der rechtswissenschaftlichen Doktorwürde

einer Hohen Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät

der Westfälischen Wilhelms-Universität

zu Münster i. W.

vorgelegt von

Gerichtsreferendar Friedrich Kelter

aus Dortmund

1936

Buchdruckerei Theodor Fricke, Lünen i. W.

Referent: Herr Prof. Dr. Neuwiem,

Korreferent: Herr Prof. Dr. Hugelmann.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

IN DANKBARKEIT MEINEN LIEBEN ELTERN

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN LITERATUR.

Allardt, H. Das deutsche Volk als Gemeinschaft, 1935.

Anrich, E. Volk und Staat als Grundlage des Reiches, 1934.

Arndt, E. M. Deutsche Volkswerdung, herausg. von C. Petersen und P. H. Ruth, 1934.

Bauch, B. Das Volk als Natur- und Sinngebilde, in: Völkische Kultur, 1934, S. 114 ff.

Bauer, E. Der Untergang der Kulturvölker im Lichte d. Biologie, 1932.

Beyér, H. Ostdeutschland und die Volkslehre, in: Volk im Werden, 1935, H. 3. S. 137 ff.

— Entvolkung und Volkwerdung im Osten, in: Die Tat, 1935, 3. H., S. 206 ff.

Binder, J. Der Deutsche Volksstaat, 1934.

— Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935.

— Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie in: Z.D.K., 1935, H. 2, S. 142 ff.

Boehm, M. H. Das Eigenständige Volk, 1932.

— Volkstheorie und Volkstumpolitik der Gegenwart 1935.

Bülow, F. Der Deutsche Ständestaat, 1934.

Busse, Pflichtgemeinschaften als Träger der deutschen Bodenordnung, in; R. d. Reichsnährstandes, Z. f. Bauern- und Bodenrecht, 1936, S. 11 ff.

Brunstädt, F. Deutschland und der Sozialismus, 1924.

Chamberlein, H. St., Immanuel Kant, 1905.

Clauss, L. F. Rasse und Seele, Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt, 3. Aufl., 1933.

Dahm, G. Besprechung von C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, in: Z. f. g, Staatsw., 1934, 1. H., S. 81 ff.

Dingler, H. Zur Philosophie des Dritten Reiches, in: Z. f. Deutschkunde, 1934, H. 9, S. 609 ff.

Dräger, W. Primat des Volkes?, 1935.

Driesch, H. Ordnungslehre 1923.

Driesmann, H. Rasse und Milieu, 1902.

Eckardt, K. A. Recht oder Pflicht, in: Deutsche Rechtswissenschaft, herausg. v. K. A. Eckardt, 1. Bd. 1936, 1. H., S. 7 ff.

Festschrift für Rudolf Hübner, 1935.

Fichte, J. G. Reden an die Deutsche Nation, 2. Aufl., herausg. v. Th. Vogt, 1896.

Fischer E. Der völkische Staat, biologisch gesehen, 1933.

Frank, H. Nationalsozialistische Leitsätze für ein neues deutsches Strafrecht, 1. Teil, 1935,

Eckardt, K. A. Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung, 1935,

Freyer, H. Der politische Begriff des Volkes, in: D. H. f. Volks- und Kulturbodenforschung.
Gerber, H. Staatsrechtliche Grundlinien des neuen Reiches, 1933.
Eckardt, K. A. Auf dem Wege zum dritten Reich, 1935.
Gobineau, A. Die Bedeutung der Rasse im Leben der Völker, übers. von Schwabe, 1926.
Graf, J. Vererbungslehre, Rassenkunde und Erbgesundheitspflege, 2. Aufl. 1934.
Günther, H. F. K. Rassenkunde des deutschen Volkes, 67.-77. Taus. 1934.
— Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes, 3. Aufl. 1933.
Haid, W. Sozialismus als Träger des Reiches, 1935.
Hamel, W. Das Wesen des Staatsgebiets, 1933.
— Volkseinheit und Nationalitätenstaat, in: Z. f. g. Staatsw., 1934 S. 569 ff.
Hartman, N. Das Problem des geistigen Seins, 1933.
Haushofer, A. Zur Problematik des Raumbegriffes, in: Z. f. Geopolitik. 1932, H. 12, S. 723 ff.
Hassinger H. Der Staat als Landschaftsgestalter, in: Z. f. Geopolitik, 1932, H. 2, S. 117 ff.
Heckel, J. Wehrpflicht und Verfassung, in: D. Verw. Bl. Jg. 83, 1935, S. 158.
— Die Gemeinde als Gebietskörperschaft, in: Jahrb. f. Kommunalwissenschaft, 2. Jg., 1935, 2. Halbbd. S. 1 ff,
Hegel, G. W. Sämtliche Werke, herausg. von H. Glockner, 1. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundriß, 2. Grundlinien der Philosophie des Rechts.
Hitler, A Mein Kampf, 27. Aufl. 1933.
— Reden am Reichsparteitag 1933.
— Reden am Reichsparteitag 1935.
Höhn, R. Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft, 1935.
— Der Individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson, 1935.
— Die Wandlung im Staatsrechtlichen Denken. 1934.
— Vom Wesen der Gemeinschaft, 1935.
— Staat und Rechtsgemeinschaft, in: Z. f. g. Staatsw., 1935, 4. H. S. 656 ff.
— Partei und Staat, in: D. R., 1935, H. 19/20, S. 474 ff.
Holle, H. G. Die Biologische Wesenheit des Volkes, in: Deutsches Volkstum, 1922, 6. H., S, 169 ff.
Huber, E. R. Neue Grundbegriffe des hoheitlichen Rechts, 1935.
— Wesen und Inhalt der politischen Verfassung, 1935.
— Wirtschaftsverwaltungsrecht, 1932.
— Die deutsche Staatswissenschaft, in: Z. f. g. Staatsw., 1935, H. 1, S. 1 ff.
— Die Totalität des völkischen Staates, in: Die Tat, 1934, S.42 ff.
Hugelmann, K. G. Das Nationalitätenrecht im alten Oesterreich, 1934.

Hugelmann, K. G. Gedanken über die wissenschaftliche Erfassung des nationalsozialistischen Staatsrechts, in: Braune Wirtschaftspost, Jg. 1935/36, H. 38, 39, S. 1255 ff., 1289 ff.
Ipsen, G. Das deutsche Volkstum im Zeitalter Napoleons, in: Bl. f. d. Phil., 1931, H. 1, S. 47 ff.,
Jahn, F. L. Deutsches Volkstum, 1813.
Jung, E. J. Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein neues Reich, 2. Aufl., 1930.
Jerusalem, F. W. Der Staat. Ein Beitrag zur Staatslehre 1935.
— Soziologie des Rechts, 1931.
— Das Verwaltungsrecht und der neue Staat, in: Festschrift für Hübner.
Jess, F. Rassenkunde und Rassenpflege, 1933.
Kaufmann, E. Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Recht, 1921.
Kjellén, R. Der Staat als Lebensform, 4. Aufl., 1927.
Kolbenheyer, E. G. Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke, 1935.
Koellreutter, O. Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriß, 1935.
— Grundriß der allgemeinen Staatslehre, 1933.
— Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, 1935.
Koppe, F. Volk als Begriff und Idee, 1930.
Krannhals, P. Das organische Weltbild, 2. Bd., 1928.
— Die Revolution des Geistes, 1933.
Krieck, E. Die deutsche Staatsidee, 2. Aufl., 1934.
— Nationalpolitische Erziehung, 2. Aufl., 1932.
— Der Staat des deutschen Menschen, 1933.
— Der Staat als Lebensform, 1933.
— Das rassisch-völkisch-politische Geschichtsbild, in: Volk im Werden, 1934, H. 5, S. 287 ff.
— Völkische Bildung, in: Volk im Werden, 1933, H. 1, S. 2 ff.
— Zur Wissenschaftslehre der Mathematik und der exakten Wissenschaften, in: Volk im Werden, 1934, H. 2, S. 73 ff.
Krüger, H. Führer und Führung, 1935
Lange, H. Vom Gesetzesstaat zum Rechtsstaat, 1934.
Larenz, K. Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl., 1935.
— Rechts und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus, in: Handb. d. Phil., Abt. IV, 1934, C, S. 1 ff.
— Volksgeist und Recht, in: Z.D.K., 1934, H. 1, S. 40 ff.
— Besprechung von C. Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, in: Z.D.K., 1934, H. 1, S. 112 ff.
Liermann, H. Das deutsche Volk als Rechtsbegriff im Reichsstaatsrecht der Gegenwart, 1927.
Maunz, Th. Neue Grundlagen des Verwaltungsrechts, 1934.
Menzel, E. Grundlagen des neuen Staatsdenkens, 1934

Merk, W. Der Staatsgedanke im Dritten Reich, 1935.
Jung, E. J. Besprechung von Höhn, Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson, in: Deutsche Literaturzeitung, 1936, S. 680 ff.
Moeller v. d. Bruck, H. Das Recht der jungen Völker, 1919,
— H. v. Gleichen, u. a. Die neue Front, 1922.
Mussolini, B. Der Faschismus, 1933.
Neesse, G. Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei. Versuch einer Rechtsdeutung, 1935.
Neumann, F. J. Volk und Nation, 1888.
Nicolai, H. Grundlagen der kommenden Verfassung. Über den staatsrechtlichen Aufbau des Dritten Reiches, 1933, 2. Aufl.
— Die rassengesetzliche Rechtslehre. Grundzüge einer nationalsozialistischen Rechtsphilosophie, 2. Aufl., 1933.
Panzer, F. Nationalität und Sprache, in: D. H. f. Volks- und Kulturbodenforschung, 1931/32, H. 1., S. 1 ff.
Petersen, C. Volk, Nation, Staat und Sprache in: D. H. f. Volks- und Kulturbodenforschung 1931/32, S. 193 ff
Pfenning, A. Gemeinschaft und Staatswissenschaft. in Z. f. g. Staatsw., 96. Bd., 1936, 2. H., S. 299 ff.
Ratzel, F. Politische Geographie, 1903.
— Anthropogeographie, 2. Teil, 1891.
Renan, E. Qu'est ce qu'ne nation? 1882.
Rickert, P. Grundprobleme der Philosophie, 1934.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., 1929.
Riehl, W. H. Naturgeschichte des Volkes, 3 Bde., 1. Bd.: Land und Leute, 5. Aufl., 1861.
Rosenberg, A. Der Mythus des 20. Jahrhunderts, 25-26 Aufl. 1934.
Rostosky-Consentius, F. Volkstümlichkeit und Kultur, in: Völkische Kultur, 1935, S. 53 ff.
Saller, K. Der Weg der deutschen Rasse, 1934.
Sauer, W. Philosophie der Zukunft. Eine Grundlegung der Kultur, 1923.
— Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, 1929.
— Schöpferisches Volkstum als national- und weltpolitisches Prinzip, in: Arch. f. Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 27, 1933/34, S. 1 ff.
Steingräber, H. Rechts- und Staatsphilosophie. Eine systematische Einführung in das lebende Recht, 1936.
Savigny, F. C. System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1, 1840,
— Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814.
Scheidt, W. Rassenkunde, 2. Aufl., 1934.
— Die Lebensgeschichte eines Volkes, 1934.
Schemann, L. Die Rasse in den Geisteswissenschaften, Bd. III: Rassenfragen im Schrifttum der Neuzeit, 1931.

Schmidt-Rohr, G. Die Sprache als Bildnerin der Völker. Eine Wesens- und Lebenskunde der Volkstümer, 1932, 2. Aufl.: Muttersprache, Vom Amt der Sprache bei der Volkwerdung, 1933.

Schmitt, C. Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung, 1931.

— Der Begriff des Politischen, 3. Ausg., 1933.

— Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, 1933.

— Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934.

— Politische Theologie, 1934.

— Verfassungslehre, 1928.

Schwartz, H. Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus (Schriften der Hochschule f. Politik), 1936.

Siebert, W. Subjektives Recht, konkrete Berechtigung, Pflichtenordnung, in: Deutsche Rechtswissenschaft, Jg. 1, H. 1, S. 23 ff.

Smend, R. Verfassung und Verfassungsrecht, 1928.

Spann, O. Vom Wesen des Volkstums. Was ist deutsch? 1929.

— Gesellschaftslehre, 3. Aufl. 1930

Steingräber, H. Der wahre Staat, 3. Aufl., 1928.

Stapel, W. Volksbürgerliche Erziehung, 3. Aufl. 1928,

Steingräber, H. Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart, Diss., Greifswald, 1933.

Stuckart, W. Die staatsrechtlichen Grundlagen des Reiches in: Z. f. Pol., 1936, H. 1, S. 1 ff.

Tatarin-Tarnheyden, E. Werdendes Staatsrecht, 1934.

Tönnis, F. Einführung in die Soziologie, 1931,

— Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe einer reinen Soziologie, 8. Aufl. 1935.

Voegelin, E. Rasse und Staat, 1933.

Volkskunde, die deutsche, herausgegeben von A. Spamer, Bd. 1 1934, Bd. 2, 1935.

Weigmann H., Politische Raumordnung, 1935.

Weinreich E. Die Nation als Lebensgemeinschaft, 1932.

Wieacker F., Wandlungen der Eigentumsverfassung, 1935.

Wiese L. v. Allgemeine Soziologie, Bd. 1, 1924, Band II. 1229.

Wörterbuch der philosophischen, Begriffe, herausg. v. R. Eisler, 4. Auflage, 1927, 1. Bd.

Wolf E. Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staat, 1934.

Woltmann, L. Politische Anthropologie, 1903.

— Die Germanen in Frankreich, 1907,

EINTEILUNG.

Seite

§ 1 Einleitung. — Weltanschauung und Wissenschaft 9

I. Teil: Das Volk.

§ 2 Bildung und Abgrenzung des Begriffes . . 12

§ 3 Das Volk als Artbegriff 16
I. Der Begriff der Rasse 16
II. Volk und Rasse 18
III. Der Volkskörper 20

§ 4 Das Volk im Raum 22
I. Der Raum als Naturboden 22
II. Der Raum als Kulturboden 24
III. Der Mythus vom Raum 26

§ 5 Das Volkstum 28
I. Der Begriff des Volkstums 28
II. Der Bestand des Volkstums 31
a) Die Sprache 31
b) Die Kunst 32
c) Die Wissenschaft 33
d) Brauchtum und Sitte 35

II. Teil: Der Begriff der Volksgemeinschaft . . . 36

§ 6 Der Begriff der Gemeinschaft 36
I. Die Gemeinschaftssubstanz 38
II. Der Gemeingeist 40
III. Der Gemeinsinn 44

§ 7 Der Begriff der Volksgemeinschaft . . . 46
I. Die Substanz der Volksgemeinschaft . . 46
II. Der Gemeingeist der Volksgemeinschaft . 48
III. Der Gemeinsinn der Volksgemeinschaft . 52

III. Teil: Der völkische Staat 55

§ 8 Der politische Begriff des Volkes . . . 55
I. Der Begriff des Politischen 55
II. Das Volk als politischer Begriff . . . 56

§ 9 Der Staat als Apparat oder als Gestalt . . 61
I. Volk und Staat 61
II. Der Staat als Apparat 63
III. Der Staat als Gestalt 67

§ 10 Der Staat als die gegliederte Einheit des Volkes. Der Begriff der Volksordnung . 73
I. Der Begriff der Ordnung . 74
II. Der Begriff der konkreten Ordnung . 77
III. Ordnung und Recht 82
IV. Die Volksordnung 85

§ 11 Schluß 90

Schon im Worte Weltanschauung liegt die feierliche Proklamation des Entschlusses, allen Handlungen eine bestimmte Ausgangsauffassung und damit sichtbare Tendenz zugrunde zu legen.

Adolf Hitler.

§ 1 Einleitung.
Weltanschauung und Wissenschaft.

Jede wahre Weltanschauung trägt den Charakter der Totalität. Sie ergreift alle Bereiche des Lebens oder duldet doch keinen Daseinsinhalt, der gegen sie wäre. Sie erfaßt den ganzen Menschen, und das Weltbild, das dieser Mensch sich bildet, trägt ihre Prägung. — Eine Weltanschauung läßt sich nicht beweisen; sie muß geglaubt werden. Sie enthält gewisse Fundamentalsätze zur Deutung des Lebens und seiner Erscheinungen, die unbeweisbar und deshalb nicht mit dem Verstande sondern mit dem Gefühl aufzunehmen sind. Man kann diese Sätze zusammenfassen und als Idee bezeichnen.[1]) Wer diese Idee zu der seinen erklärt hat, vermag die Welt der Erscheinungen und deren Wesensinhalte nur aus ihnen heraus und auf ihrer Grundlage zu erklären.

Das bedeutet nicht das Ende der Wissenschaft, wie vielfach behauptet worden ist. Es ist das Ziel und die Aufgabe der Wissenschaft, nach der Erforschung der Wahrheit zu streben. Dieses Bestreben kann nur mit Mitteln des Verstandes geschehen. Der Verstand aber versagt dort, wo ihm Unbeweisbares entgegentritt. Hier beginnt die Weltanschauung. Doch steht die Weltanschauung nicht — wie es erscheinen könnte — am Ende der wissenschaftlichen Forschung, sondern an ihrem Anfang. Man geht von ihr aus, nicht gelangt man zu ihr. Die in ihren Sätzen enthaltenen Wertvorstellungen werden als Unbeweisbarkeiten vorweggenommen, und, da sie die Fundamentalsätze des Lebens sind, wird das Beweisbare auf ihrer Grundlage gestaltet.

Deshalb ist es ein Unding, die Richtigkeit einer Weltanschauung nachweisen zu wollen. Es kann sich nur darum handeln, in ihrem Rahmen und von ihr ausgehend das Wesen von Lebenserscheinungen und -zusammenhängen zu erkennen. Im selben Sinne sagt G. Neeße: „Alle wissenschaftliche Erkenntnis beruht auf einer Weltanschauung, auf einem ganz bestimmten festumrissenen Weltbild.“[2])

Diese Ansicht ist heute noch keineswegs allgemein anerkannt. In mehr oder weniger ausgeprägtem Maße findet sich immer noch die Forderung nach einer reinen „Objektivität“ der Wissenschaft, nach einer Erkenntnis der Dinge an sich, die es nicht geben kann. So bezeichnet J. Binder die hier vertretene Auffassung als „eine Flucht vor der Objektivität in das Reich der reinen Subjektivitäten“ und fordert das Verlassen des „bloß subjektiven“ weltanschaulichen

1) vgl. A. Rosenberg, Der Mytus des 20. Jahrhunderts, 25.—26. Aufl. 1934, S. 120.
2) Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei. Versuch einer Rechtsdeutung, 1935, S. 6.

Standpunktes zugunsten einer objektiven Reflexion.[1]) In ähnlicher Weise verlangt u. a. P. Rickert, der — wie sich zeigen wird — manche Einsicht in das Problem der Gemeinschaft vermittelt, eine scharfe Trennung von Weltanschauung und Wissenschaft im Sinne der „objektiven" Wissenschaftslehre.[2])

Sowohl die Forderung Binders nach einer Objektivierung der Weltanschauung wie die Rickerts nach der Trennung von Weltanschauung und Wissenschaft führen zu jener reinen Wissenschaftlichkeit und reinen Objektivität, die u. a. auch der Führer zurückgewiesen hat.[3]) Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft sondern nur Wissenschaft mit Voraussetzungen . . ."[4]) Es gibt kein Ding, keinen Begriff an sich, der unabhängig von der Weltanschauung und damit von der Zeit wäre, denn die Weltanschauung ruht in der Zeit. Alle weltanschaulich gebundene Betrachtung ist zeitlich gebunden. Das Denken und die Forschungen eines Zeitalters sind, abgesehen vielleicht — und dann auch nur mit Einschränkungen — von gewissen festgestellten empirischen Gesetzmäßigkeiten, nicht schlechthin gültig. In einem unter dem Gesetz einer anderen Weltanschauung stehenden Zeitalter ist die Gültigkeit wissenschaftlicher Ergebnisse früherer Zeitalter, wenn sie auch zum unveräußerlichen geistigen Besitz des Volkes geworden sind, zu prüfen und notfalls zu verneinen.

Das gilt sowohl für die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung als auch für die Methode. Das Ziel der Wissenschaft ist, die Wirklichkeit ihres Gegenstandes zu begreifen. Wissenschaftliche Systeme früherer Zeitalter, die von anderen weltanschaulichen Sätzen ausgehen und deshalb zu anderen Ergebnissen führen müssen, können daher nicht zur Deutung desselben Gegenstandes in der Gegenwart dienen. Überhaupt ist jede begriffliche Systematik deshalb fragwürdig, soweit sie nicht aus der Realität einer bestimmten Gegebenheit entwickelt ist, wenn sie vielmehr als solche ausgebildet wird, um mit ihrer Hilfe einen Komplex oder die Gesamtheit der Wirklichkeit zu begreifen. H. Beyer sagt mit Recht: „Überall kommen wir davon ab, die Dinge von einer begrifflich entworfenen Systematik aus zu erklären: es geht uns um die Wirklichkeiten, die uns aufgegeben sind."[5])

Diese Umgrenzung der Bedeutung der Wissenschaft gestattet eine Stellungnahme zu der heute wieder belebten Frage nach der Neugeltung oder Fortgeltung des Idealismus, die in philosophischen und rechtsphilosophischen Kreisen weitgehende Bejahung findet. Man spricht heute von einer „Hegelrenaissance" und einem „Neuhege-

1) Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935, Einleitung.
2) Grundprobleme der Philosophie, 1934, S. 1. ff. Dagegen u. a. K. Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl. 1935, S. 1. ff.
3) Mein Kampf, 27. Aufl. 1933, S. 120, 124.
4) A. Rosenberg, a. a. O., S. 119.
5) Entvolkung und Volkwerdung im Osten, in: Die Tat, 1935, 3. Heft, S. 206 ff. (206) — Das ist eine phänomenologische Betrachtungsweise im Sinne Husserls.

lianismus“ [1]), die einen vorbehaltlos, die anderen unter dem weitherzigen Vorbehalt einer Umgestaltung der Ideen Hegels. Man verkennt dabei, daß der Ausgangspunkt falsch ist. Hegels Lehre, d. h. der durch ihn bestimmte deutsche Idealismus, stellt ein Weltbild dar, das mit dem Nationalsozialismus (wenn überhaupt, dann) nur geringe Berührungspunkte hat. Es ist die Eigenart des Idealismus, alle Erscheinungen allein in ihrer Geistigkeit zu sehen, hinter der ihre naturhaften Merkmale nur schwach angedeutet sind. Es gilt demgegenüber, die Einheit und Ganzheit des Lebens, das Leben in seiner Wirklichkeit zu begreifen, die weder nur Geist noch nur Materie sondern beides in einem ist. Diese Auffassung läßt keinen Gegensatz von Natur und Geist zu; der „reine Geist“ und der „reine Stoff“ sind für sie nur Denkformen, die keiner Wirklichkeit entsprechen. „Es wird damit der Schwerpunkt des Geistigen aus dem reinen Geist in das Gesamtlebendige zurückverlegt, aus dem der Geist selbst nur eine Abspaltung ist.“[2]) Daher ist es nicht angängig, die wissenschaftlichen Erkenntnisse des Idealismus in unsere Zeit einzuführen und zu behaupten, man könne sie mit unserer Weltanschauung vereinbaren oder könne sogar unsere Weltanschauung als ihre Grundlage ansehen. Das betrifft ebenso die Erkenntnisse des Idealismus wie insbesondere die Methodik und die Systematik Hegels, die als zeitlos und allgemeingültig dargestellt werden.

Für unsere Zeit kann es sich nur darum handeln, die auch auf dem Boden unserer Weltanschauung noch gültigen Ergebnisse der idealistischen Philosophie anzuerkennen und uns nutzbar zu machen. Im übrigen gehört die idealistische Philosophie, ebenso wie etwa die gotischen Bauwerke, dem Schatze unseres Volkstums an. Sie ist vorhanden, wir erbauen uns an ihr und sind stolz auf den deutschen Genius, der sie hervorgebracht hat. Aber sie steht nicht in unserer Zeit. Es ist daher abwegig, „den Staat, den wir das »Dritte Reich«“ nennen, dem Verständnis der Menschen“ mit den Erkenntnissen, Formulierungen und Begriffsbildungen der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts nahezubringen.[3])

1) vgl. K. Larenz, a. a. O. S. 127 ff.
2) E. Krieck, Völkische Bildung, in: Volk im Werden, 1933, H. 1, S. 2, ff. (9).
3) Diesen Versuch macht J. Binder, Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie, in: Z. f. d. K. (N. F. des Logos), 1935, Bd. 1, H. 2, S. 142 ff. (157).

Das Volk als solches, das ist die ewige Quelle und der ewige Brunnen, der immer wieder neues Leben gibt . . .
Adolf Hitler.

I. Teil.

DAS VOLK.

§ 2. Bildung und Abgrenzung des Begriffes.

Der Begriff des Volkes ist der Grundbegriff der nationalsozialistischen Weltanschauung und der Ausgangspunkt der werdenden nationalsozialistischen Staatslehre, während er für alle Staatsvorstellungen seit der Entstehung des modernen Staates — seien sie etatistischer, individualistischer oder religiöser Prägung — höchstens als sekundäre Erscheinung in Betracht kam. Es fehlte dem Volke bisher eine unmittelbare Beziehung zum Staate. Heute dagegen ist es der Inhalt des Staates. Der Staat ist die Gestalt des Volkes, im gewissen Sinne ist er Diener des Volkes. Eine der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung vom Staate kann daher nur dann erlangt werden, wenn vorher das Wesen des Volkes unserer Zeit klar erkannt ist. W. H. Riehl erklärte bereits vor beinahe 100 Jahren gelegentlich eines Vorschlages zur Umgruppierung der Fakultäten: „Die Staatslehre würde dann nicht mehr ausgehen vom Staatsrecht, sondern sie würde schließen mit demselben. Sie würde vielmehr ausgehen von einer Wissenschaft vom Volke, die noch ganz vom öffentlichen Rechtsleben, vom Staate absieht, d. h. von der Naturgeschichte des Volkes".[1]) Diesen Worten des Altmeisters der Volksforschung ist im vollen Umfange beizupflichten.

Die Staatslehre hat also nach einer universalen Betrachtung des Staates zu streben.[2]) Soweit es sich hierbei um den Begriff des Volkes als einer naturhaften Erscheinung handelt, hat sich bereits eine als Volkslehre bezeichnete Teildisziplin der Staatswissenschaft herausgebildet, die jedoch zu einer umfassenden Darstellung des nationalsozialistischen Volksbegriffes noch nicht gelangt ist.[3]) Diejenigen Verfasser andererseits, die der Staatslehre im engeren Sinne zuzurechnen sind, betrachten wohl regelmäßig den Volksbegriff, ohne jedoch diesen Grundbegriff ihrer Untersuchungen tiefgründig und eindeutig darzustellen. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß es — wie E. G. Kolbenheyer mit Recht sagt — wenige Begriffe

1) Naturgeschichte des Volkes, 1. Bd., Land und Leute, 5. Aufl. 1861, S. 38. — Abwegig ist allerdings die an anderer Stelle geäußerte Auffassung Riehls, daß es für die „Lehre vom Volke" keinen Raum in der Rechtswissenschaft gebe. Das Volk in unserem Sinne ist auch ein Rechtsbegriff.

2) vgl. dazu E. R. Huber, Die Deutsche Staatswissenschaft in: Z. f. g. Staatsw., 95. Bd, 1935, S. 1, ff. — Gegen die Einordnung der Volkslehre in eine „gesamte Staatswissenschaft" richtet sich M. H. Boehm (Volkstheorie und Volkstumspolitik der Gegenwart, 1935 S. 13).

3) Die beste Darstellung des Volksbegriffes in neuerer Zeit ist wohl das bekannte Werk M. H. Boehms: Das eigenständige Volk, 1932. — In wichtigen Teilen und z. T. auch in seinen Grundgedanken vor allem von der „Eigenständigkeit" des Volkes ist dieses Werk jedoch abzulehnen. — Vgl. dazu weitere Ausführungen im Verlaufe der Untersuchung.

gibt, „die sich einer klargeschlossenen Definition mehr entziehen, als der Begriff des Volkes.“ [1]) So ist es erklärlich, daß es heute nicht nur — wie J. Binder annimmt[2]) — zwei und auch nicht nur — wie etwa F. J. Neumann erklärt[3]) — vier Volksbegriffe gibt, daß vielmehr diese Zahl weit größer ist.[4]) Besonders deutlich wird die Unklarheit über den Volksbegriff bei O. Koellreutter,[5]) der nebeneinander den Begriff des eigenständigen Volkes im Sinne M. H. Boehms (S. 34 ff.) und den „vergeistigten“ Begriff der Romantiker (S. 35) für den nationalsozialistischen Begriff des Volkes ausgibt, dann aber wieder das Volk als Schicksalsgemeinschaft (S. 39) oder als Gefühlsgrundlage (S. 112) bezeichnet, um es an anderer Stelle wiederum (S. 111) als Bestandteil des Staates im Sinne der überwundenen Elementenlehre anzusehen. Die Verschiedenheiten und Gegensätze dieser zahlreichen Volksbegriffe bemerkt Koellreutter offenbar garnicht. Wir können nicht — das dürfte in der Einleitung festgestellt worden sein — etwa den Volksbegriff der Romantiker rezipieren und ihn als den nationalsozialistischen betrachten, sondern wir müssen das Wesen des Volkes aus unserer Weltanschauung heraus zu erkennen suchen und werden deshalb notwendig zu einer anderen Deutung des Volksbegriffes gelangen als die Romantiker.

Es kann sich hier nur darum handeln, den Begriff des deutschen Volkes festzustellen, denn Volk ist kein Allgemeines sondern ein Spezielles. Volk ist eine Teilerscheinung und Ausprägung des Lebensganzen. Deshalb ist jedes Volk eine Besonderung, die mit den übrigen Völkern nur gewisse weitgehend unbestimmte gemeinsame Merkmale trägt. Andererseits ist die Vorstellung J. G. Fichtes, daß das deutsche Volk das Volk schlechthin, das Urvolk sei, als unzutreffend abzulehnen.[6])

Man hat den Versuch gemacht „Volk als Begriff und Idee“ zu unterscheiden.[7]) Diese Unterscheidung erscheint unberechtigt und sogar falsch. Der Begriff ist die Zusammenfassung, die Synthese von Merkmalen, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen und zusammen das „Wesen“ eines Gegenstandes oder einer Gattung von Gegenständen ausmachen. Die Idee im Sinne Koppes — das Wort ist vieldeutig — bedeutet das Urbild eines Gegenstandes, die „vorgedachte Ganzheit eines Wesensallgemeinen, das in einer Vielheit von Gegenständen zu verwirklichen ist.“ [8]) Das Volk ist naturgegebene Wirklichkeit. Die Bildung einer Idee des Volkes würde das Verlassen der Realität Volk zugunsten einer spekulativen Betrachtung bedeuten.

1) Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke, 1935, S. 6.
2) Der Deutsche Volksstaat, 1934, S. 21, Anm. 1.
3) Volk und Nation, 1888, S. 23.
4) F. W. Jerusalem, Der Staat. Ein Beitrag zur Staatslehre, 1935, S. 295.
5) Grundriß der allgemeinen Staatslehre, 1933.
6) vgl. die 8. seiner: Reden an die deutsche Nation.
7) Fr. Koppe, 1930.
8) Wörterbuch der philosophischen Begriffe, herausg. von R. Eisler, 4. Aufl., 1927 I. Bd., S. 632.

Es muß jedoch in einem anderen in den Bereich des Metaphysischen führenden Sinn von einer Idee des Volkes gesprochen werden. Idee in diesem Sinne bedeutet eine Aufgegebenheit, ein Ziel, das dem Volke in der Weltordnung gesetzt ist und das es zu erreichen suchen muß. Das schöne Wort von dem Volk als einem „Gedanken Gottes" birgt diesen metaphysischen Aspekt in sich. Durch seine Idee erhält das Schaffen und Wirken des Volkes durch die Generationen und Jahrhunderte hindurch einen tieferen Sinn, den etwa die „entelechiale" Vorstellung von einer „Embryologie des Organismus"[1]) nicht vermitteln kann und sogar verhindert. Das Schöpfertum des Volkes ist ein nichtendendes Streben nach der Verwirklichung seiner Idee. So sagt K. Larenz mit Recht: „Die Idee des Volkes ist nicht als ein abstraktes Prinzip oder gar als eine bloße Vorstellung zu verstehen, sondern als die schöpferische Macht eines lebendigen Volkstums . . ."[2]) Auch der politische Philosoph Moeller van den Bruck denkt an die Idee des Volkes in diesem Sinne, wenn er sagt: „Ein Volk muß etwas über sich hinaus zu schaffen haben; oder es sinkt unter sich zurück."[3]) Diese Idee wiederum und nicht die bloße Tatsache seiner Existenz gibt dem Volk ein höheres Daseins- und Schaffensrecht. Mit E. Anrich mögen wir dieses Recht des Volkes, das nicht nur allen anderen Völkern gegenüber sondern auch gegenüber seinen Gliedern besteht, als ein „Jus divinum" bezeichnen.[4])

Weder eine spezifisch geisteswissenschaftliche Methode noch ein rein naturwissenschaftliches Denken vermitteln die Wirklichkeit des Volkes. Das Wesen des Volkes kann nicht nur durch eine Betrachtung seiner geistigen Erscheinungsformen und andererseits auch nicht durch eine allein biologische Betrachtung erkannt werden. Es gilt, beide Betrachtungsweisen zu vereinen. „Volk, Volksgeist und Volkstum sind ohne rassische Verwurzelung undenkbar. Die Rasse wiederum erfüllt ihren Sinn, ihre Bestimmung nur in der Herausbildung völkischer Individualität."[5]) Dadurch wird es möglich, die Erkenntnisse der idealistisch-romantischen Lehre vom Volk und Volksgeist unserer Volkslehre nutzbar zu machen, ohne deshalb die Schwächen der Naturgelöstheit dieser Lehre zu übernehmen. H. Beyer behauptet daher zu Unrecht, es sei nur von historischem Interesse, wenn wir den Volksbegriff Arndts, Riehls oder Lagardes studieren."[6]) Andererseits verhütet die gleichzeitige geisteswissenschaftliche Betrachtung das Verfallen in jenen biologischen Materialismus, dem eine naturwissenschaftliche Betrachtung so sehr ausgesetzt ist. „So ist für uns Volk das größte und umfassendste Beispiel

1) H. Driesch, Ordnungslehre, 1923, S. 290.
2) a. a. O., S. 156.
3) Das Recht der jungen Völker, 1919, S. 7.
4) E. Anrich, Volk und Staat als Grundlage des Reiches, 1934, S. 13.
5) K. Larenz, a. a. O., S. 131.
6) Os deutschland und die Volkslehre, in: Volk im Werden, 1935, H. 3, S. 137 ff. (137).

dafür, wie für unser organiſches Erkennen und Denken Biologiſch-Stoffliches verbunden iſt mit einem Geiſtigen, wie alles Biologiſche, ja alles Stoffliche durchdrungen iſt gleichzeitig von einem Stofflichen und Geiſtigen . . ."[1])

Das Volk iſt eine Ganzheit, es iſt ſubſtantiell vorhanden und ſtellt ſich als eine exiſtentielle Wirklichkeit dar. Seine Existenz iſt jedoch — und darin beruht die Schwierigkeit, das Volk zu begreifen — davon abhängig, daß es durch die Volksgenoſſen gelebt wird. Das Volk vergeht, es ſtirbt, „wenn lebende Volksgenoſſen nicht mehr vorhanden ſind, die Träger der notwendigen dauernden Erneuerung ſein könnten."[2]) Aus einer individualiſtiſchen Vorſtellungswelt heraus läßt ſich nur die Vielheit der jeweils lebenden Volksgenoſſen erkennen, die als ein Syſtem von Beziehungen und damit als ein ſoziologiſches Problem erſcheint. Die Generationen überdauernde Ganzheit des Volkes hat in dieſem Denken keinen Raum. Dem nationalſozialiſtiſchen „ganzheitlichen" Denken hingegen ſind die Volksgenoſſen nur Glieder des Volkes. Die Ganzheit beſteht vor ihrem Glied, das Teil des Ganzen ist. Die Volksgenoſſen können alſo nur als Gliedteile des Volkes betrachtet und gewertet werden. Nur als ſolche ſind ſie konkret, der Begriff des „Individuums" dagegen iſt abſtrakt.

Die Volksgenoſſen ſind die Träger des Volkes in der Zeit. Das Volk gebiert ſie aus ſeiner Subſtanz und ſie tragen einen Teil dieſer Subſtanz, der naturhaft, geiſtig und ſeeliſch iſt, in ſich, um ihn — aktualiſiert — darzuleben und — als Potenz — in ihre Nachkommen weiterzuleiten. Die einzelnen keimen gleichſam aus dem Schoße des Volkes auf, um nach einigen Jahrzehnten wieder in ihn hinabzuſinken.[3]) H. Dingler drückt das mit den Worten aus: „Der einzelne Volksgenoſſe iſt tragendes Glied in der langen Kette der Geſchlechter und alle ſeine Äußerungen ohne Ausnahme, körperliche und geiſtige, fließen aus und werden getragen von dem, das den Kern ſeines Seins ausmacht, das er von ſeinen Vorfahren überkommen hat und weiterreicht an ſeine Nachkommen und das man jetzt vielfach, um einen kurzen Namen für das Unnennbare zu haben, als „Blut" bezeichnet."[4]) Man kann daher ſagen: Das Volk iſt nicht nur, ſondern es wird auch.[5]) „Der Zeitraum des Volkes iſt die Generation und ſeine wichtigen . . . Begebenheiten erſtrecken ſich über viele Generationen."[6])

1) E. Anrich, a. a. O., S. 10. — vgl. vor allem auch P. Krannhals, Das organische Weltbild, 1928, Die Revolution des Geistes, 1933.
2) H. Liermann, Das Deutsche Volk als Rechtsbegriff im Reichsstaatsrecht der Gegenwart, 1927, S. 22.
3) „damit aber fallen sie nicht aus dem Volke heraus, ihr Sein und Wirken gehört zum Volke dazu, solange eben dieses Volk selbst dauert", W. Stapel, Volksbürgerliche Erziehung, 3. Aufl. 1923, S. 15.
4) Zur Philosophie des Dritten Reich, in: Z. f. Deutschkunde, 1934, H. 9, S 609 ff. [616].
5) „Volk ist wesentlich Volkwerdung", G. Ipsen, Das Deutsche Volkstum im Zeitalter Napoleons, in: Bl. f. d. Phil., 1931, H. 1, S. 47 ff. [51]. — M.H. Boehm bezeichnet das Volk als ein „Werdewesen", Das eigenständige Volk, S. 43
6) W. Scheidt, Die Lebensgeschichte eines Volkes, 1934, S. 21

Als Ganzes ist das Volk insbesondere in dreifacher Weise bestimmt: durch die Rasse, den Raum und das Volkstum. Keines dieser Elemente der volklichen Substanzialität besteht für sich, unabhängig von den anderen. Sie stehen vielmehr in vielfältigen Wechselbeziehungen und Abhängigkeiten voneinander, sodaß das eine nicht ohne die anderen voll begriffen werden kann. Nur mit diesem Vorbehalt sollen diese drei Elemente des Volksbegriffes im folgenden aus systematischen Gründen getrennt betrachtet werden. Wegen der Bedeutung der Volksgemeinschaft für die nationalsozialistische Staatslehre soll dieser Begriff dann in einem besonderen Teil untersucht werden.

Damit ist jedoch das Wesen des Volkes noch nicht erschöpft. Das Volk ist nicht nur ein naturhaft-geistiger sondern auch ein politischer Begriff, und wir müssen — um zu einem Verständnis unserer Staatslehre zu gelangen — diesen politischen Begriff zum Ausgangspunkt der Betrachtung über das Verhältnis von Volk und Staat machen.

§ 3. Das Volk als Artbegriff.

Betrachten wir nunmehr die Substanzialität Volk, so haben wir von den naturhaften Elementen und unter diesen wiederum von der Rasse, dem „Blut" auszugehen. Rasse und Volk sind an sich zwei getrennte Problemkreise, die als solche verschiedenen Gesetzen und Entwicklungsbedingungen unterliegen. Die Begriffe Rasse und Volk können daher keinesfalls, wie es vielfach geschieht, gleichgesetzt werden. Darauf hat bereits in der Frühzeit der Rassenforschung der französische Gelehrte Topinard hingewiesen.[1]) Andererseits gehören jedoch beide Begriffe zusammen, denn das Wesen des Volkes ist durch seine Rassen und ihre Entwicklung bedingt. Voraussetzung für die Erkenntnis des Volkes als ein rassisch bestimmtes Wesen ist also zunächst der Begriff der Rasse.

I. Der Begriff der Rasse.

Die Rasse bezieht sich auf die Erbanlagen des Menschen. „Rassenunterschiede sind typische Erbunterschiede."[2]) Der Fragenkreis der Rasse begreift also nur das in sich, was erblich ist. Es ist dabei nicht ein Einzelner, sondern stets eine Gruppe von Menschen zu betrachten, in denen die gleichen Erbanlagen oder doch ein bestimmtes Mindestmaß solcher anzutreffen sind. Wenn eine solche Gruppe von Menschen bereits vielfach als eine Rasse bezeichnet

1) vgl. H. F. K. Günther, Rassenkunde des Deutschen Volkes, 67.–77. Taus., 1934, S. 6.
2) W. Scheidt, Rassenkunde, 2. Aufl., 1934, S. 4.

wird,[1]) ſo kommt darin eine abzulehnende und wohl auch nicht gewollte Identifizierung der Raſſe mit der ſie jeweils verkörpernden Generation zum Ausdruck. Zu einer Raſſe gehören vielmehr ebenſo die Vorfahren der jetzt lebenden Träger der Erbanlagen wie auch ihre noch ungeborenen Nachkommen. Die Raſſe iſt, wie das Volk, nicht allein in der Horizontalen ſondern auch bezw. noch mehr in der Vertikalen zu ſehen. „Raſſe iſt ein ganz beſtimmtes Erbgut, das zwar in den Einzelmenſchen aufgeteilt und mit andersraſſigem Erbgut vereinigt ſein kann, das aber im Strome der Keimbahnen der ineinander verflochtenen Geſchlechterreihen als ein Ganzes durch alle Zeiten beſtehen bleibt . . . “[2]) Der Menſch erſcheint alſo — wie L. F. Clauss es ausdrückt — „als Glied einer Erbkette, und nicht vom einzelnen Gliede, ſondern nur von der Kette her beſtimmt ſich das Raſſiſche.“[3])

Vererbbar ſind nicht nur die körperlichen ſondern auch die ſeeliſchen und geiſtigen Eigenſchaften, ſoweit ſie auf Erbanlagen beruhen. Es iſt alſo falſch, von einer „phyſiſchen Anthropologie“ zu ſprechen, was in den Anfängen der Raſſenforſchung gelegentlich verſucht wurde und auch heute noch vereinzelt geſchieht.[4])

Erworbene Eigenſchaften werden nicht vererbt. Die Theorie Lamarck's[5]) von der modelnden Kraft der Umwelt (Lamarckismus) findet heute eine wohl einmütige Ablehnung.[6]) Umſo unverſtändlicher iſt es, daß K. Saller in einer neueren wiſſenſchaftlich populären Schrift ohne auch nur den Verſuch einer wiſſenschaftlichen Begründung die Gültigkeit des Lamarckismus vertritt und dann folgerichtig zu der Feſtſtellung einer „deutſchen Raſſe“ gelangt.[7])

Mit Recht wird demgegenüber heute die Lehre Ch. Darwins von der ausleſenden Kraft der Umwelt allgemein anerkant. Darwin geht davon aus, daß wegen des unerbittlichen Kampfes um das Dasein in einer Generation regelmäßig die Einzelwesen die Vermutung der längſten Lebensdauer für ſich haben, die der Umwelt am beſten angepaßt ſind. Die Träger weniger gut angepaßter Erbanlagen hingegen werden ganz oder doch zum Teil ausgemerzt werden. Im Gegensatz zu jenen werden sie sich daher nicht mehr oder nur in minderem Maße fortpflanzen. Die Natur oder Umwelt bewirkt eine Auslese. Diese Erkenntnisse Darwins macht sich L. Woltmann in vollem Umfange zu eigen, wenn er sagt: „Die Voraussetzung der Entwicklung organiſcher Arten iſt ſchnelle Vermehrung und heftiger Konkurrenzkampf um Nahrung, Fortpflanzung und Herrſchaft, in dem durch eine ſtrenge Ausleſe die beſſer organiſierten Individuen

1) Vgl. z. B. die Definition von H. F. K. Günther., a. a. O., S. 14.
2) J. Graf, Vererbungslehre, Rassenkunde und Erbgesundheitspflege, II. Aufl., 1934, S. 211.
3) Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt, III. Aufl. 1933, S. 28.
4) Vgl. dazu Scheidt, a. a. O., S. 25.
5) Philosophie, zoologique, 1809.
6) Vgl. z. B. J. Graf, a. a. O., S. 135 ff
7) Der Weg der deutschen Rasse. II. Aufl., 1934. — Das Buch hat inzwischen vielfach die schärfste Ablehnung erfahren.

und ihre Keime erhalten und die schwächeren dem Untergange geweiht werden.“ [1]) In ähnlichem Sinne erklärt E. Krieck: „Rassische Auslese führt zur Steigerung und Vollendung in Form: im Optimum und Maximum.“ [2])

Diese hervorragende Bedeutung der Auslese hat sich nicht nur bei der Bildung der menschlichen Rassen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit geäußert. Sie gilt heute noch und wird „durch die verschieden starke Vermehrung, den Unterschied der Geburtenzahlen innerhalb der einzelnen Gebiete oder der einzelnen Schichten einer gleichsprachigen Bevölkerung“ [3]) erkenntlich.[4])

Im Zusammenhang damit steht die bedeutsame und für uns wichtige Frage der Rassenforschung nach dem Vorhandensein von Mischrassen. Mit H. F. K. Günther und E. Fischer ist sich die herrschende Meinung der Rassenforscher darüber einig, daß es Mischrassen nicht gibt. Bei der Kreuzung zweier oder mehrerer Rassen bildet sich nicht eine neue Rasse, es entstehen vielmehr „Michlinge, die als Bevölkerung ein Rassengemisch bilden.“ [5]) Die Erbanlagen der beiden oder mehreren Rassen bleiben in den Abkömmlingen in vielfältigen Kombinationen nebeneinander erhalten. Nur durch Mitwirkung der Auslese ist unter ganz besonderen Umständen die Bildung einer neuen Rasse aus einer Rassenkreuzung möglich.[6]) Diese Möglichkeit ist etwa dann gegeben, wenn das Rassengemisch längere Zeit abgeschlossen und unter der Einwirkung einer bestimmten Auslesерichtung lebt.[7])

II. Volk und Rasse.

Jedes der modernen Kulturvölker ist ein Rassengemisch. Es setzt sich aus den von den Rasseforschern festgestellten Systemrassen zusammen, und das Mischungsverhältnis dieser Rassen bestimmt Wesen und Erscheinungsbild des Volkes.[8]) Die Systemrassen dagegen „sind und bleiben . . . Ideen. Empirische Realitäten sind einzig die Rassenzusammensetzungen, Völker oder Völkerfamilien.“ [9])

Die Rassen sind voneinander verschieden (sonst würde man nicht von Rassen sprechen können). Diese Verschiedenheit ist sowohl

1) Politische Anthropologie, 1903, S. 145.
2) Das rassisch-völkisch-politische Geschichtsbild, in: V. im Werden, 1934, H. 5, S. 287 ff. (288).
3) H. F. K. Günther, Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes III. Aufl., 1933, S. 73.
4) Es kann hier nicht auf die schwierige und noch ungeklärte Frage der erbändernden Einwirkung der Umwelt eingegangen werden. Vgl. dazu Scheidt. a. a. O. S. 28, sowie J. Graf, a. a.O., S. 196 ff.
5) H. F. K. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes, S. 253.
6) Gegenüber dieser wohlbegründeten Feststellung der modernen Rassenforscher ist etwa die abweichende Meinung H. Driesmanns ziemlich bedeutungslos. Vgl. Rasse und Milieu, 1902. S. 3: „Aus der Rassenkreuzung geht eine neue Rasse hervor, wenn es den verschiedenen Elementen gelingt, zu einem einheitlichen lebensfähigen Volksorganismus zusammenzuwachsen. . . .“
7) Vgl. H. F. K. Günther, a. a. O., S. 254 ff.
8) Vgl. E. Bauer, Der Untergang der Kulturvölker im Lichte der Biologie, 1932, S. 4.
9) L. Schemann, Die Rasse in den Geisteswissenschaften, Bd. III, Rassenfragen im Schrifttum der Neuzeit, 1931, S. 204.

körperlich wie ſeeliſch-geiſtiger Natur. Wenn auch die körperlichen Merkmale in der Raſſenforſchung gemeinhin eine ſtärkere Beachtung erfahren, ſo ſind doch die ſeeliſch-geiſtigen die ungleich wichtigeren. Sie beſtimmen vor allem anderen das „Geſicht“ die Eigenart, den „Charakter“ und das Volkstum eines Volkes.

Die Unterſchiedlichkeit der Völker beruht zunächſt und insbeſondere auf ihren verſchiedenartigen raſſiſchen Beſtandteilen.[1]) Jedes Volk trägt die Züge beſonders ausgeprägt, die in ſeinen Hauptraſſen dargeſtellt ſind. „Volk iſt eine aus ganz beſtimmten Raſſen hervorgegangene Lebenseinheit, ein Raſſengemiſch, in dem die vorwiegende Raſſe die völkiſche Eigenart beſtimmt.“[2]) Ein Volk, das durch die nordiſch-germaniſche Raſſe beſtimmt iſt, trägt andere Züge als ein durch die weſtiſche oder oſtiſche Raſſe geprägtes Volk. Das eine erſcheint nordiſch-germaniſch, das andere weſtiſch, dieſes oſtiſch.

Die Feſtſtellung verſchiedener Raſſenbeſtandteile des Volkes darf jedoch nicht zu der Annahme einer blutmäßigen Aufſpaltung führen, wie es wiederholt durch Raſſeideologen zugunſten der Idee einer „Raſſeinternationale“ geſchehen iſt. In ihren weitaus größten Teilen haben die Rassen vielfältige Kreuzungen miteinander erfahren. Günther ſtellt mit Recht feſt: „Die meiſten Deutſchen wie überhaupt die meiſten Menſchen in Europa (und auch in anderen Erdteilen) ſind Miſchlinge.“[3])

Die Miſchung der in einem Volke enthaltenen raſſiſchen Beſtandteile erfolgt in der Regel in den Grenzen des Volkes. Da dieſe Vermiſchung innerhalb eines Volkes bereits ſeit Jahrhunderten dauert und ſich von Generation zu Generation fortſetzt, werden alle Volksgenoſſen von einem Geflecht mannigfacher Durchkreuzungen erfaßt. „Das Volk iſt eine ſeit Jahrhunderten oder Jahrtauſenden in ſich geſchloſſene gegen Nachbarvölker bis zu einem hohen Grad abgegrenzte Fortpflanzungsgemeinſchaft . . . “[4]) Die weſentlichen Raſſebestandteile der modernen Völker ſind ſämtlich in allen Volksgenoſſen erſcheinungsbildlich oder der Anlage nach enthalten. Wenn auch auf ſolche Weiſe keine neue Miſchraſſe entſtehen kann, ſo wird dadurch doch eine blutmäßige Verſchränkung der Volksgenoſſen miteinander bewirkt, die an ſich mit jeder Generation ſtärker werden muß.[5]) Mit Woltmann könnte man das Volk deshalb als eine „ſekundäre oder hiſtoriſche Raſſe“ bezeichnen. Darunter verſteht Woltmann zu bedingtem Stillſtand gelangte Raſſenkreuzungen. „Dieſe ſekundären Raſſen bilden die organiſche Grundlage des Völker-

1) „Auf der verschiedenen rassischen Zusammensetzung der einzelnen Völker beruht ihre Eigenart“ (H. Kier, Volk, Rasse und Staat, in: NS, Hdbch. f. R. u. Gesetzgebung 1935, S. 17 ff. (19)
2) J. Graf, a. a. O., S. 211.
3) a. a. O., S. 255.
4) J. Graf, a. a. O., S. 211.
5) Vgl. dazu F. Joss, Rassenkunde und Rassenpflege 1933, S. 40; der die Gemeinsamkeit des Anteils am nordischen Blut hervorhebt.

lebens und des Nationalcharakters, der durch ſoziale Tradition und eigenartige Geſchichte zur Ausbildung gelangt". [1] [2])

Die Verſchiedenartigkeit der raſſiſchen Zuſammenſetzung des Volkes bedeutet also nicht Trennung und Aufſpaltung. Die mit jeder Generation fortſchreitende raſſiſche Verknüpfung der Volksgenoſſen miteinander ſchweißt das Volk zu einer natürlichen Artgemeinſchaft zuſammen, deren tragendes Gerüſt die heute zu einem mehr oder weniger großen Teil in jedem Volksgenoſſen enthaltene beſtimmende Raſſe des Volkes iſt.[3]) Dieſe Artgemeinſchaft des Volkes ſtellt ſich gleichſam als ſein natürlich-leiblicher Körper dar, weshalb man mit Recht von einem Volks k ö r p e r ſpricht.

III. Volkskörper.[4])

Das Volk als Volkskörper ſtellt eine Gattung dar: das iſt eine „beſtimmte mehr oder weniger ausgedehnte Gruppe von Einzelwesen . . . innerhalb deren tatſächlich normalerweise die geſchlechtliche Miſchung erfolgt." [5]) Die geſchlechtliche Miſchung, die urſprünglich wohl allein innerhalb der reinen Raſſe geſchah, vollzieht ſich auch nach dem natürlichen Empfinden heute in einem erweiterten Kreiſe, der jedoch nur aus den Angehörigen verwandter Raſſen und deren Miſchlingen beſteht.[6]) Das Volk iſt alſo ein Gemiſch verwandter Raſſen. Durch die vorhandene Struktur ſeiner raſſiſchen Zuſammenſetzung iſt der Kreis gezogen, in dem heute normalerweiſe eine geſchlechtliche Miſchung erfolgt. E. W o l f beſchränkt dieſen Kreis auf die „vier untereinander vermiſchten deutſchen Raſſen", (die nordiſche, fäliſche, dinariſche und alpine), die von anderen allerdings noch um die oſtbaltiſche und die weſtiſche Raſſe ergänzt werden.[7]) Dieſe Zuſammenſetzung ist eine natürliche und der Menſch handelt gegen die Natur, wenn er den durch das Volk gegebenen Umkreis ſeiner Gattung durch Hereinziehung weſensfremden Blutes erweitert. Nicht mit den Raſſen des Volkes verwandte Raſſen ſind daher von einem Eintritt in den Volkskörper ausgeſchloſſen. Das

1) Germanen in Frankreich, 1907, S. 10.
2) Verfehlt ist hingegen die Vorstellung H. L i e r m a n n s, wenn er sagt: „Die Rasse, oder vielmehr das, was wir in diesem Zusammenhang so nennen, ist nicht ein rein biologischer Begriff, sondern es ist Schicksalsgemeinschaft, die ihr die besonderen Züge prägt. Schicksalsbestimmend ist aber vor allem der Staat. . ." a. a. O., S. 28 ff.
3) Vgl. W. S t u c k a r t. Die staatsrechtlichen Grundlagen des Reiches, in: Z. f. Pol., 1936, H. 1, S. 3.
4) Wenn hier die Rasse lediglich als naturwissenschaftlicher Begriff gesehen wird, so bedeutet das nur einen Teilausschnitt aus dem Begriff der Rasse, der im Verlaufe der Untersuchung seine stete Ergänzung finden wird. Falsch ist es aber zu sagen das Verhältnis zwischen Volk und Rasse sei gleichbedeutend mit dem Verhältnis zwischen Geist und Natur (so R. F. V i e r g u t z, Rasse und Volk, in: Volk und Rasse, 1933, H. 2, S. 89, ff. (92). Der Begriff der Rasse hat nicht nur naturhafte, sondern auch geistige und seelische Inhalte.
5) G. H o l l e, Die biologische Wesenheit des Volkes in: Deutsches Volkstum, 1922, 6. H., S. 169, ff. (170).
6) „Es kommt hier alles darauf, daß die in ihrer Vermischung die Völker bildenden Elemente einander möglichst homogen oder doch nicht gar zu sehr von einander verschieden sein". S c h e m a n n, a. a. O., S. 223.
7) Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate, 1934, S. 15.

Volk, das wesensfremde Rassenelemente in seinen Körper aufnimmt, verstößt gegen die Gesetze der Natur und bewirkt dadurch gleichsam krankhafte Veränderungen des Volkskörpers.[1])

Die rassische Zusammensetzung des Volkskörpers ist nicht konstant. Sie unterliegt Veränderungen, die bewirkt sein können durch den stärkeren Verbrauch der einen Rasse (z. B. der nordischen durch Kriege), durch ihre geringere Fortpflanzungskraft oder durch das Einströmen bereits vertretener oder sogar wesensfremder Rassenelemente. Es bestehen daher stete Spannungen im Volkskörper, die sogar zu einem Kampf der Rassen miteinander führen können. Alles geschichtliche und ungeschichtliche Geschehen des Volkes ist letztlich bedingt durch die Rassen in ihm und ihre Entwicklung, Kräfte, Schäden, und Kämpfe. Doch wäre es falsch, vom „Rassenkampf" als einem kontinuierlichen Bestandteil des volklichen Daseins zu sprechen. Dann gäbe es keinen Volkskörper, das Volk bliebe vielmehr in seine einzelnen rassischen Bestandteile aufgespalten.[2])

Die Veränderungen im Volkskörper können der bestimmenden Rasse des Volkes ihre hervorragende Bedeutung nehmen und selbst zu ihrem gänzlichen Schwinden führen. Damit verliert das Volk sein „Gesicht", das ihm durch die bestimmende Rasse geworden war, „und nur dann, wenn die ablösende Rasse gleichwertige Naturanlagen und Begabungen mitbringt, kann sie die überlieferten Kulturgüter aufnehmen und zu einer höheren Entfaltung bringen."[3]) Das Emporringen einer neuen bestimmenden Rasse kann das Volk gänzlich umgestaltet erscheinen lassen. Das Volk kann aber auch, wenn sich keine andere bestimmende Rasse hervordrängt, zu einem Volk ohne eine ihm wesenseigentümliche Prägung werden. Damit verliert es seine Geschichtlichkeit.

Die nordische Rasse ist die bestimmende Rasse des deutschen Volkes. M. H. Boehm hält das entgegen Günther für nicht erwiesen.[4]) Gerade die Zahlen Günthers, deren Richtigkeit Boehm nicht bestreitet, lassen jedoch die Stärke des nordischen Elementes in unserem Volke erkennen.[5]) Da die Erforschung der Unterschiede der Rassen seit den grundlegenden Arbeiten Gobineaus die Erkenntnis über die Hochwertigkeit der nordischen Rasse, insbesondere

1) Vgl. L. Woltmann, Politische Anthropologie, S. 262. — A. a. O., S. 113 behauptet Woltmann z. B.: „Was die germanische Rasse anbetrifft, so wird sie durch Mischung mit dem mediterranen und alpinen Typus erheblich verschlechtert".
2) Die Spannungen im Volke sind wesentliche Ursache seiner oft vielfarbigen Kultur. — Die These vom Rassenkampf spricht Woltmann (a. a. O. S. 149) aus, der im übrigen dazu sehr schöne Ausführungen macht.
3) Woltmann a. a. O., S. 149.
4) A. a. O., S. 22
5) Günther nimmt 10 Proz. rein nordische Menschen sowie einen Einschlag von 60 Proz. im Norden und von 50 Proz. im Süden Deutschlands an. Die restlichen rassischen Bestandteile verteilen sich auf die übrigen europäischen Rassen. — Bezgl. der nordischen Prägung unseres Volkes ist übrigens Gobineau sehr skeptisch. Vgl. z. B. Die Bedeutung der Rasse im Leben der Völker, übers. von Schwahe, 1926, S. 40.

ihre Führerrolle in der neueren Menschheit,[1]) vermittelt hat, erscheint der nordisch-germanische Bestandteil des deutschen Volkes nicht nur quantitativ sondern auch qualitativ als der wertvollste. Der nordische Bestandteil des deutschen Volkes ist der Hauptteil seiner geistigen Kraft." [2]) Veränderungen unseres Volkskörpers, die zu einem weiteren Schwinden des nordischen Blutes führen würden, würden eine Senkung des Wertes unseres Volkes bedeuten.

§ 4. Das Volk im Raum.

Das Volk besitzt einen Teil der Erdoberfläche als seinen Raum. Es ist daher auch als eine räumliche Erscheinung zu sehen. Die Bedeutung des Raumes für das Volk ist mannigfaltig. Er ist zunächst eine natürliche Gegebenheit — insoweit mag er der Naturraum des Volkes genannt werden. Als solcher erfährt er einerseits seine Prägung und Gestaltung durch die Arbeit des Volkes an und auf ihm — er ist der Arbeitsraum des Volkes und wird zum Kulturboden. Andererseits ist die Entwicklung und Gestalt des Volkes in weitem Maße von der natürlichen Beschaffenheit seines Raumes und von seinen Grenzen abhängig — der Raum prägt das Volk. Endlich greift der Raum als Heimat, Vaterland oder Mutterland in der Seele des Volkes Platz. Das ist der Mythus vom Raum.

I. Der Raum als Naturboden.

Ursprünglich erschöpft sich die Bedeutung des Raumes in seiner Eigenschaft als Naturboden. Der Mensch nimmt, was der Boden ihm gewährt. Er nährt sich von seinen Früchten, fängt oder tötet seine Tiere und wohnt in seinen Höhlen. Die Völker unserer Zeit scheinen jedoch ihrem Boden entfremdet zu sein. Die Unmittelbarkeit der Beziehungen zu ihm und seinen Früchten und Erzeugnissen ist geschwunden und gilt nur noch für einen Teil des Volkes. Stadt und Land haben sich getrennt und sind Gegensätze geworden. Dem Stadtbewohner fehlt vielfach das ursprüngliche und natürliche Näheverhältnis zum Boden.

Diese Entwicklung ist widernatürlich. Der Boden hat nichts an seiner Bedeutung als Naturboden für das Volk verloren. Die Nahrung, Kleidung und Wohnung, das ganze Leben des Menschen und damit der Bestand des Volkes ist abhängig von den natürlichen Früchten und Erzeugnissen, die der Boden gewährt oder sich abringen lässt,[3])

1) Vgl. Schemann, a. a. O., S. 220.
2) Günther, a. a, O., S. 149.
3) Das beachtet A. Haushofer nicht, wenn er behauptet: „Der Mensch lockert seine Abhängigkeit von der übrigen Natur," Zur Problematik des Raumbegriffes, in: Z. f. Geopolitik, 1932, H. 12, S. 723 ff. (725). Der Mensch lockert nicht seine Abhängigkeit von der Natur, sondern lediglich das natürliche Gefühl der Abhängigkeit ist gelockert.

Der natürliche Raum eines Volkes ist, also seine Lebensgrundlage. „Vom Boden kommt das Leben.“[1]) Er muss dem Volke das geben, was es zur Erhaltung und Fortentwicklung seines Daseins benötigt.[2])

Wie der Naturraum des Volkes einerseits gewährend und schenkend erscheint, so tritt er andererseits fordernd und Bedingungen stellend auf. Das Klima, die Lage auf der Erdkugel, die geographische Beschaffenheit, die Weite oder Enge, die Grenzen des Volksraumes sind neben der rassischen Zusammensetzung von entscheidender Bedeutung für die Entwickelung und Gestalt des Volkes.[3]) Diese Erkenntnis ist das grosse Verdienst der Geopolitik, als deren Begründer neben Friedrich Ratzel Rudolf Kjellén anzusehen ist.[4]) Das Volk ringt mit diesen Gegebenheiten, um sie seinen Bedürfnissen und seiner Veranlagung anzupassen. Soweit das unmöglich ist oder ihm nicht gelingt — und das ist der Regelfall — passt es sich seinerseits bewußt oder unbewußt den natürlichen Bedingungen seines Raumes an. So wird im Laufe der Generationen durch Auslese und Anpassung das Volk durch den Raum geformt. Es bildet sich ein Gleichklang zwischen dem Volk und seiner Landschaft heraus. Das Volk erhält gewisse Wesensmerkmale, die auf die Prägung durch den Boden zurückzuführen sind. Der Raum des Volkes tritt also durch die Bestimmung der Anpassungs- und Ausleserichtung in unmittelbare Wechselwirkung zu seiner rassischen Zusammensetzung. Die Naturseite des Volkes hat einen räumlichen und einen ethnischen Aspekt, was in dem Ausdruck „Blut und Boden“ eine glückliche Formulierung gefunden hat.

Von besonderer Bedeutung ist die Grenze. Jede Raumvorstellung enthält die Vorstellung einer Begrenzung des Raumes. Die Grenzen des Volksraumes — die nicht die Staatsgrenzen sind — sind jedoch weder jemals fest zu umreißen, noch bleibt ihre Lage im Laufe der Geschichte dieselbe. Sie sind ein Ergebnis des Kampfes zwischen dem Volk und seinen Nachbarvölkern. Dieser Kampf tobt täglich und stündlich und wird nie ein Ende finden. Die Volksgrenze trägt daher dynamischen Charakter. Sie erscheint zudem räumlich, weil sie notwendig einen Abschnitt gegenseitiger Durchdringung eines Volkes mit seinen Nachbarvölkern darstellt. Nur dort, wo die natürliche Beschaffenheit der Grenze die unmittelbare Berührung mit Nachbarvölkern verhindert oder doch stark hemmt, tritt dieser

1) Woodrow Wilson, zit. bei Möller van den Bruck, Das Recht der jungen Völker, S. 99.
2) Vgl. R. Kjellén, Der Staat als Lebensform, 4. Aufl. 1924, S. 169.
3) Vgl. dazu Ratzel, Politische Geographie, 2. Aufl., 1903, S. 257 ff., 282 ff., sowie Kjellen, a. a. O., S. 80 ff.
4) Es ist daher falsch, jedenfalls grob missverständlich, wenn M. Baumann behauptet, „dass der Raum, in dem Sinn, wie er im Zentrum geopolitischen Denkens und Erkennens steht, eine durchaus unmaterialistische, irrationale Gegebenheit ist“, Raum und Staat, in; Z. f. Geopolitik, 1933, H. 7., S. 557 ff. (554)

kämpferische Grenzbegriff zurück. Die Grenze hat dann linearen und statischen Charakter.[1])

II. Der Raum als Kulturboden.

Als Kulturboden bezeichnen wir den Raum des Volkes, nachdem das Volk ihn bearbeitet und geprägt hat. Es ist abwegig, einen Gegensatz zwischen dem Raum als Natur- und Kulturboden zu suchen. Beide bilden eine Einheit. Der Boden hat stets sowohl eine naturhafte wie eine geistig-kulturhafte Seite, worauf schon die Ethymologie des Wortes Kultur hinweist[2]). Die Kulturarbeit des Volkes am Boden, die sich zunächst auf die Urbarmachung beschränkt haben wird, steigert sich von Generation zu Generation. „Geist, Wille und Hände der Menschen sind ständig am Werk, die Naturlandschaften in Kulturlandschaften zu verwandeln“[3]). Das Volk dringt gleichsam immer mehr in den Boden ein. Es gestaltet ihn und verbindet geistige Zusammenhänge mit ihm.

Kulturboden wird der Raum des Volkes erst, nachdem das Volk auf ihm seßhaft geworden ist. Er stellt sich als das geschlossene Siedlungsgebiet des Volkes dar; Boehm hat dafür den Ausdruck „Volkssiedelboden“ geprägt. Im Umkreis des Volksiedelbodens finden wir „die Kräfte der Stetigkeit und Beharrung, das Urhafte, das durch Herkunft Gebundene, das Element der stillen Erneuerung wirksam.“[4]) Im Volkssiedelboden vereinigt sich die erhaltende mit der gestaltenden Kraft des Volkes. Siedler in diesem Sinne ist nicht nur der Bauer, sondern auch der Erbauer. Zur Besiedlung des Volksbodens gehört das bäuerliche Gehöft ebenso wie die Ritterburg, die Stadt mit ihren Gebäuden, Straßen und Anlagen und die Fabrik mit ihren Eisenkonstruktionen und Kaminen. Sie alle sind Bestandteile des Bodens geworden. Sie geben dem Boden Gestalt, die oft nichts mehr von der Ursprünglichkeit des Naturbodens erkennen läßt.

In der Siedlungstätigkeit äußert sich hervorragend die rastlose Schöpfungskraft des Volkes. Es verharrt nicht sondern baut und durchpflügt seinen Boden von Generation zu Generation, reißt Gewordenes ein und setzt Neues an seine Stelle, läßt Unbrauchbares zerfallen und gestaltet das Geschaffene nach seinen jeweiligen Notwendigkeiten und Wünschen um. In der Siedlung äußert sich aber auch die beharrende Kraft des Volkes. Das bauende und pflügende Volk schlägt durch seine Bauten und seinen Pflug gleichsam Wurzeln in den Boden. Es entwächs-

1) z. B. die Meeresküste. Darauf weist Boehm, a. a. O., S. 86, hin. Allerdings verneint Ratzel, a. a. O., S. 549 ff., jede Statik und Linearität der Grenze. Die Grenze ist ihm ganz allgemein „ein Produkt der Bewegung“ (Landanschwemmungen an der Meeresküste), die Grenzlinie ist ein Symbol.
2) Vgl. Ratzel, a. a. O., S. 66.
3) H. Hassinger, Der Staat als Landschaftsgestalter in: Z. f. Geopolitik, 1932, H. 2, S. 117 ff. (118).
4) A. a. O., S. 79.

seinem Lande nicht, es verwächst immer mehr mit ihm“ [1]). Das Volk senkt sich mit jeder Ackerfurche tiefer in seinen Boden hinein [2]). Es bildet heute mit ihm ein untrennbares Ganzes, sodaß eine Lösung von seinem Boden sein Ende bedeuten würde. „Wie die Pflanze mit dem Wurzelschlagen zum Bestandteil des Bodens wird, so wird das seßhafte Volk zum Teil der Scholle, die es trägt“ [3]). Diese Verwurzelung in den Boden ist begrifflich notwendig zur Bildung des Volkes wie für seinen Bestand. Die entgegenstehende Auffassung G. Neeßes ist daher abzulehnen [4]).

Das Volk besiedelt seinen Raum nicht nur, sondern es durchwandert ihn auch. Ursprünglich waren der siedelnde, seßhafte und der wandernde Mensch, der Nomade, polare Gegensätze. In jedem Volke ist heute nur ein Teil der Volksgenoffen seßhaft im Sinne einer Verwurzelung mit dem Boden. Die Bindungen der Übrigen an einen bestimmten Teil des Volksbodens haben sich gelockert, Wohnsitzverlegungen — auch ohne zwingenden Grund — sind häufig und bewirken eine Entwurzelung.[5]) Anders geartet ist die Wanderung ohne Aufgabe des festen Wohnsitzes, die auf sportliche, berufliche (Sachsengänger) und vielfache andere Gründe zurückzuführen ist. Die Gefahr einer Loslösung vom Boden wird hier durch die regelmäßige Rückkehr beseitigt oder verringert. Im einen wie im anderen Falle wird die räumliche Beweglichkeit des einzelnen durch die Entwicklung der Verkehrstechnik gefördert, sie ist geradezu eine Begleiterscheinung derselben. Doch ist diese Wandertätigkeit — wir mögen sie mit M. H. Boehm als „Binnenwanderung“ bezeichnen — nicht nur als eine Gefahr anzusehen. Sie hat auch den Vorteil einer Auflockerung der rassischen, landschaftlichen und beruflichen Abgrenzungen und führt zu einer Assimilierung innerhalb des Volksganzen.[6])

Die Wanderung des Volkes beschränkt sich aber nicht auf sein Siedlungsgebiet. „Das Volk erwandert seinen ursprünglichen Lebensraum und dringt über diesen hinaus in neue Räume ein.[7]) Es sei nur auf einige geschichtliche Beispiele wie die sog. Völkerwanderung, die Fahrten der Wikinger und die Ostkolonisation durch den Ritterorden hingewiesen. Wird das Volk oder ein Volksteil in dem neuerwanderten Raum seßhaft, so wird dieser, ohne Rücksicht etwa auf das Fehlen des räumlichen Zusammenhangs, ein Teil des Gesamtvolksbodens. Nimmt es von diesem Boden nicht durch geschlossene Siedlung Besitz, beschränkt es sich vielmehr auf seine Durchwan-

1) Kjellén, a. a. O., S. 64.
2) Ratzel meint (a. a. O., S. 25), „Man könnte sagen, die Geschichte werde mit jeder Generation geographischer oder territorialer“.
3) Liermann, a. a. O., S. 37.
4) Neeße sagt (a. a. O., S. 58): „So wichtig die Verwurzelung im Boden sein mag, damit aus einer Vielheit von Menschen ein Volk wird, begriffl. unentbehrl. ist sie nicht“.
5) Eine besondere Gefahr stellt in dieser Hinsicht die Großstadt und die durch sie bewirkte „Vermassung“ dar. Vgl. dazu H. Weigmann, Politische Raumordnung, 1935, S. 18 ff.
6 Vgl. dazu Boehm, a. a. O., S. 91 ff.
7) a. a. O., S. 80.

derung uud eine nur sekundäre Besiedlung, so kann er dennoch unter gewissen Umständen in einem weiteren, spirituellen Sinne dem Volksraum zugerechnet werden. Voraussetzung dafür ist die kulturelle Beherrschung dieses Gebietes durch das Volk. Das kann vor allem bei der sog. Überwanderung, d. h. Zuwanderung von Teilen eines höherwertigen Volkes in einen neuen Raum, der Fall sein. In diesem erweiterten Sinne können wir mit M. H. Bjoehm von einem „Wirkungsraum" des Volkes sprechen [1]).

III. Der Mythus vom Raum.

Das Wesen des Volksraumes wird nur unvollständig erfaßt, wenn nicht seine wirksamste und den einzelnen Volksgenossen am tiefsten ergreifende Ausstrahlung erkannt wird, die wir als den Mythus vom Raum bezeichnen wollen. Diese Wirkung des Raumes findet in den seelischen Schichten des Volkes Gestalt und kann deshalb stets nur eine unzulängliche Darstellung erfahren.

Erkennbarste Äußerung des Raum-Mythus ist das Heimatgefühl. „Durch den Heimatsinn ist der Einzelne, die Familie, die Gruppe einem Stück Erde schicksalhaft verfallen und seelisch unter seiner Gewalt." [2]) In ihm kommt die Erdhaftigkeit des Volksgenossen, seine Verwurzelung in einem Flecken Erde, zum Ausdruck. Heimatgefühl kann sich ebenso auf ein Haus, eine Straße oder einen Stadtteil der Großstadt wie auf ein Stück Naturboden beziehen. Es äußert sich in seinem ganzen Umfange erst bei der Trennung von diesem Stück Land und erweckt dann dieses schmerzhafte Gefühl der Sehnsucht, das wir Heimweh nennen. Es ist Zusammengehöriges voneinander getrennt worden und drängt wieder zueinander.

Die Heimat umfaßt nicht nur ein Stück Boden als solchen. Zu ihr gehören vielfältige Sinnzusammenhänge und Gegenstände, die mit dem Boden verbunden sind. Deshalb kann man Heimat auch in die Fremde mitnehmen oder dort wiederfinden. M. H. Boehm sagt mit Recht: „Heimat erleben wir bis zur Erschütterung im Duft einer Landschaft, im Geruch eines Hauses oder einer alten Kommode, Heimat lebt in Sitten und Festgebräuchen, in Kost und Getränk, in oder Art der Zubereitung und im Um und An ihres Genusses. Heimat klingt im Laut der mundartlich gefärbten und abgewandelten Sprache, sie haftet an Bauformen und Geräten, an Spiel, Lied und Tanz.[3])

Das Heimatgefühl ist jedoch nur ein Teilinhalt der als Mythus bezeichneten Wirkungen des Volksraumes. Es ist gleichsam das individuelle Raumerlebnis, der punktuelle Mythus vom Raum, da es

1) a. a. O., S. 91.
2) Boehm, a. a. O., S. 100.
3) a. a. O., S. 100 f.

für jeden Einzelnen bestimmte und andere Wertbeziehungen enthält. Soweit der Raum des Volkes als solcher von diesem Gefühl ergriffen wird, ist er weiter, unbegrenzter und unbestimmter; es fehlt die ichhafte Bezogenheit. Nicht das Gefühl des Einzelnen steht im Vordergrund sondern die Seele des Volkes in ihrer Verwurzelung mit dem Raum. Das Volk fühlt sich schicksalhaft mit seinem Raum verbunden, wobei weniger das Wissen um den „Einfluß vom Boden, Klima und Lage“[1]) von Bedeutung ist. Entscheidend ist das nicht oder selten zu Bewußtsein werdende Gefühl, daß in diesen Boden die Arbeit aller vergangenen Generationen des Volkes gesenkt ist, daß Ströme von Blut der Besten des Volkes um seine Erhaltung vergossen worden sind, und daß das Volk auf jedem anderen Boden Fremdling sein würde. Dieses Gefühl ist nicht immer wach, es gibt sogar Zeiten in der Geschichte des Volkes, in denen es gänzlich untergegangen zu sein scheint. Dennoch gehört es zu den ersten Voraussetzungen für die Erhaltung des Volkes.

Dem einzelnen Volksgenossen erscheint der Raum in diesem Sinne als sein „Mutterland“. Das Mutterland ist die Gesamtheit der Wertbeziehungen zwischen dem Einzelnen und dem Raum seines Volkes. Es liegt allein in der Ebene des Irrationalen und unterscheidet sich daher dem Gegenstande nach vom Heimatgefühl, das stets eine konkrete Bezogenheit darstellt. Im Mutterland spricht „die Stimme der Erde“ und das „Gebot des Raumes“ — wie es Boehm[2]) ausdrückt — zu dem Volksgenossen. Er braucht den Raum, der dieses Gefühl erregt, oder einen konkreten Teil desselben nicht mit seinen Sinnen erfaßt zu haben, Die Werte leben in seiner Seele und bilden darin ein Ganzes, das vielleicht durch einen vertrauten Laut in der Fremde, durch eine Rede des Führers, durch ein Naturerlebnis in seinem ganzen Umfange zum Erklingen gebracht werden kann. Der Raum in diesem Sinne ist eine geistige Größe und wird nur mit der Seele erfaßt, die ihn in seiner ganzen Weite in sich aufnimmt und dadurch mit allen eins wird, die in dem gleichen seelischen Zusammenhang mit demselben Raum stehen.

Diese Vorstellung vom Raum des Volkes ist nicht unstreitig. Eine andere Ansicht vertritt z. B. Hamel. Raum und Volk sind ihm „ständige Gegensätze“ und „ihrem Wesen nach dialektisch aufeinander bezogen.“ Der Raum ist der Widersacher des Volkes“[3]). Er trennt Teile des Volkes ab und fügt andererseits dem Volke wesensfremde Bestandteile ein. Hamel sieht den Raum also — jedenfalls in erster

1] wie G. Maass, Geopolitik als nationale Staatswissenschaft, in: Z. f. Geopolitik, 1933, H. 9, S. 559 ff. [561], meint.

2] a. a. O., S. 100. Der Ausdruck Mutterland ist durch Moeller van den Bruck [Vaterland und Mat erland, in: Die Grenzboten, 1929, zit. bei Boehm, a. a. O., S. 191, Anm. 6] geläufig geworden. Der Begriff Vaterland verbindet sich mit dem Staat. Er enthält Vorstellungen von der Größe und Stärke des Staates. Es fehlt ihm die Innigkeit, die in der Vorstellung vom Mutterland enthalten ist.

3] Volkseinheit und Nationalitätenstaat, in: Z. f. g. Staatsw., 1934, S. 569 ff. [585].

Linie — als einen Bestandteil des Staates an, den er als „Raumgemeinschaft“ bezeichnet.[1]) Die Zerreißung des Volkes erfolgt durch den Staatsraum, d. h. die Grenzen des Staates, die sich nicht mit den Volksgrenzen decken. Für den Volksraum dagegen — und nur dieser ist hier zu betrachten — ist nicht das Trennende sondern das Verbindende, das Einssein von bluthafter und räumlicher Substanz, das entscheidende Merkmal.[2]) In der Diskrepanz zwischen Volksraum und Staatsraum, die nicht zur Übereinstimmung miteinander gebracht werden können, liegt das Minderheitenproblem und die Tragik der Volksgenossen, die einem fremden Staatswesen angehören müssen, beschlossen.

§ 5. Das Volkstum.

I. Der Begriff des Volkstums.

Zu den großen Unklarheiten auf dem Gebiete der Volksforschung gehört der Begriff des Volkstums. Man betrachtet das Volkstum — das Wort wurde 1810 von Friedrich Ludwig Jahn geprägt — vielfach als eine Eigenschaft des Menschen: der Mensch hat Volkstum wie er etwa einen guten Charakter hat. So sagt C. Petersen,[3]) der „lebenswirkliches Volkstum“ nur „in der gemeinsamen Sprache und der durch sie und in ihr vermittelten seelengestaltenden Macht“ sieht (S. 209): „Deshalb ist Volkstum nicht eine Gruppenerscheinung... sondern jeder trägt es durch die Gemeinsamkeit seiner Sprache mit sich . . . “ (a. a. O.). O. Spann sieht das Volkstum als eine geistige Gemeinschaft an, die alle Deutschen zu allen Zeiten und an allen Orten verbinde.[4]) Stapel wiederum bezeichnet die das Volk durchströmende „Volksseele“ und deren „Objektivierung in der geistigen und stofflichen Welt“ als Volkstum.[5]) Weit verbreitet ist endlich die Identifizierung von Volk und Volkstum.[6])

Uns ist das Volkstum zunächst nicht etwas Subjektives sondern eine Objektivität. Volkstum ist das, was das Volk an geistigen Werten schafft und geschaffen hat, der selbst erarbeitete und durch die Jahrhunderte aufgespeicherte geistige Besitz des Volkes.[7]) [8]) Es erschöpft sich jedoch nicht in der Kultur des Volkes in der diesem Begriff gemeinhin beigelegtem Bedeutung. Kultur im üblichen Sinne

1) a. a. O.
2) An anderer Stelle [S. 586 f.] stellt auch Hamel das fest.
3) Volk, Nation, Staat und Sprache, in: D. Hefte f., Volks- und Kulturbodenforschung, 1931/32, S. 193, ff.
4) Vom Wesen des Volkstums, Was ist deutsch?, 1929, S. 11.
5) A. a. O., S. 16, ff.
6) Vgl. u. a. F. Brunstädt, Deutschland und der Sozialismus, 1924, S. 12.
7) Vgl. Jahn, Deutsches Volkstum, 1813, S, 23,
8) „Nicht alles Vergangene ragt in die Gegenwart hinein. Alle Erhaltung von geschichtlich Gewordenem unterliegt einer Selektion,“ [N, Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 32.]

iner „Hochkultur“ ist gleichsam die Gesamtheit der Hoch- und öheren Leistungen des schöpferischen Volkes. Wenn sie auch stets on den Naturbedingtheiten des Volkes abhängig ist, so fehlt ihr jedoch ie starke unmittelbare Verbindung zu den völkischen Kraftquellen, ie den anderen — fälschlich als „Volkskultur“ bezeichneten — Teilen es Volktums, Sitte, Brauchtum und Mundart, eigentümlich ist. Das olkstum ist vielfarbig. Es umfaßt das gesamte schaffende Wirken es Volkes, das in der überwiegend geistigen wie in der überwiegend aturhaften Ebene des Volkes erfolgen kann, und das sowohl namenos aus der Tiefe des volklichen Daseins selbst erwächst, wie auch durch inzelne Volksgenossen zum Ausdruck gebracht wird. Der geistige nd überhaupt Werte schaffende Mensch ist hierbei „wie jeder andere ein Funktionsexponent des Überindividuellen, des Volkes“.[1])

Ganz anders betrachtet Rostoski-Consentius das Verhältis von Volkstum und Kultur. Ihm ist das Volkstum, „ähnlich ier Erbmasse im Erbbiologischen, jener von Einzelwesen ja on der Generation unabhängige Urgrund, in dem alle völkischen Eigenarten wurzeln.“ [2]) Es ist zeitlos und unterscheidet sich laher von der Kultur, die an Zeit und Raum gebunden st. Diese Auffassung ist abzulehnen. Die Hoch-Kultur ist ein Teil les Volkstums. Das Volkstum ist zunächst Ausprägung, nicht Quelle. Quelle ist die naturhafte Substanz des Volkes. Woher sollte auch lie mystische seelische Substanz Rostoski-Consentius' stammen, wenn ie nicht mit der naturhaften Substanz des Volkes identisch ist?

Im Volkstum findet die Einheit von Natur und Geist Gestalt. Das Volkstum ist nicht das Erzeugnis einer „geistigen“ Gemeinschaft. Es erwächst aus der natürlichen Substanz des Volkes und ist naturhaft bedingt und bestimmt. Das „Blut“ und der Raum[3]) des Volkes finden im Volkstum ihren geistigen Ausdruck. „Nur so wird man nicht allein den wirklichen Einheitszusammenhang von Leib und Seele, sondern auch die leiblich-seelische Bedingtheit volkhaften geistigen Leistens und Kulturschaffens verstehen.“[4]) Insbesondere prägt sich in dem Volkstum das Schöpfertum der bestimmenden Rasse les Volkes aus, die ihm trotz aller Vielfarbigkeit die dem Volke eigentümliche, d. h. die artgemäße Gestalt gibt. Gemäß ihrem Anteil im deutschen Volke ist daher „die nordische Rasse. . . . im deutschen Volkstum richtunggebend.“[5])

Auch geistige Schöpfungen fremder Völker können Teil des Volkstums werden. Ihre Rezeption erfolgt jedoch nicht unmittelbar. Das fremde, aber nicht artfremde Volkstum erfährt eine tatsächliche oder sinngemässe Umwandlung in eigenes Volkstum und

) Kolbenheyer, a. a. O., S. 20.
) Volkstümlichkeit und Kultur, in: Völkische Kultur, 1935, S. 53 ff. (58).
) vgl. Ratzel, Anthropogeographie, II. Teil, 1891, S. 537 ff.
) B. Bauch, Das Volk als Natur- und Sinngebilde, in: Völkische Kultur, 1934, S. 114 ff. (117),
) H. Eckardt, Rasse und Volkstum, in: Hdbch. d. D. Volkstums, 1935, S. 151 ff. (158).

wird als solches dessen Bestandteil. Was dagegen dem Artcharakter des Volkes nicht entspricht, wird nicht Teil seines Volkstums.

Das Volk lebt in der Geschichte und unterliegt daher auch den Kräften, die in der Geschichte wirksam sind, neben seinen natürlichen Gegebenheiten also insbesondere den Weltanschauungen die die verschiedenen Zeitalter durchströmen.[1]) Das Volkstum kann unter der Einwirkung einer neuen Weltanschauung eine weitgehend veränderte Gestalt annehmen, wenn auch solche fremden Impulse stets eine arteigene Ausprägung durch das Volk erfahren. So können wir nach den Weltanschauungen, die einen maßgebenden Einfluß auf das Volk ausgeübt haben, Schichten seines Volkstums unterscheiden. Zwischen diesen Schichten lagert jeweils eine Zwischenschicht als Ausdruck des Widerstreites zweier Weltanschauungen. — Die Weltanschauung ist, wenn man von ihrer Naturbedingtheit hier absieht, eine Erscheinung des Geistes. Sie wirkt sich daher in den geistnäheren Bestandteilen des Volkstums in stärkerem Maße aus als in dem mehr naturhaften. So ist es zu erklären, daß Brauchtum, Mundart und Sitte von den Impulsen der jeweiligen Weltanschauung in stärkerem Maße als die Hoch-Kultur unberührt bleiben.

Das Volkstum ist ein objektiver Bestand. Dadurch, daß die einzelnen Volksgenossen es als persönlichen geistigen Besitz in sich aufnehmen, erhält es gleichzeitig einen subjektiven Charakter. Niemand vermag das gesamte Volkstum zu seinem geistigen Besitz zu machen; jeder Volksgenosse erfaßt es vielmehr nur zu einem mehr oder minder großen Teil. Wer jedoch nicht zu einem gewissen Mindestmaße, wozu insbesondere die Sprache zu rechnen ist, an dem Gesamtschatze des Volkstums teil hat, gehört nicht zur Volksgemeinschaft.[2])

Das Volkstum kann ohne das Volk, in dem es entstanden ist, erhalten bleiben. Wirkliches Volkstum besteht aber nur in einem lebenden Volke. Es erfährt in den jeweils lebenden Volksgenossen seine stete Erneuerung. Man kann von einer Integration des Volkstums sprechen. Die Volksgenossen nehmen es je nach ihrem Vermögen und Bemühen in sich auf, leben in ihm und leben es dar. Dadurch und darüber hinaus wirkt es „führend, gestaltend, erhöhend auf Rasse und Volk“ [3]) und damit befruchtend auf die Schaffenskraft des Volkes zur Hervorbringung neuen Volkstums ein. Moeller van den Bruck nennt den Volksgenossen treffend den „höherwertigen Menschen . . . der die Werte, die er schafft, ursprünglich aus dem Volke empfängt und sie dem Volke gestaltet zurückgibt.

1) Damit wird lediglich eine Ablehnung des extremen, materialistischen Zweiges der biologischen Geschichtsbetrachtung ausgesprochen.
2) Das Problem geistig oder körperlich Deformierter (z. B. Stummheit) soll hier unberücksichtigt bleiben.
3) E. K., Volk, Geschichte, Kultur, in: V. im Werden, 1935, H. 8, S. 514.

o daß es ihn nicht als einen Gegensatz empfindet, der sich hier on ihm absondert, sondern als ein Beispiel, das er sich selbst ibt“[1]).

II. Der Bestand des Volkstums.

a. Die Sprache.

Von den zahlreichen Inhalten des Volkstums können hier nur lie wesentlichsten herausgegriffen und kurz betrachtet werden.

Der bedeutsamste Teil des Volkstums ist die Sprache.[2]) Die Romantiker seit Herder waren, so verdient sie sich um die Erweckung les Volksbegriffes gemacht haben, in einer z. T. maßlosen, jedoch aus der Geistbetontheit ihres Denkens verständlichen Überschätzung der Bedeutung der Sprache für das Volk befangen. Aus diesem Sprachmystizismus der Romantiker heraus bezeichnet in neuerer Zeit auch G. Schmidt-Rohr — Rasse und Raum völlig unterbewertend — „die Sprache als Bildnerin der Völker“[3]). An dieser Auffassung hält er auch in einer neueren Stellungnahme zu den gegen ihn gerichteten Angriffen fest, wo er „die Sprache zum alleinigen konstitutiven Merkmal für den wissenschaftlichen Volksbegriff“ erheben will.[4]) Einen sonderbaren und abzulehnenden Kompromiß schlägt demgegenüber H. Kloss vor: „Die Rassenzugehörigkeit bestimmt, wer ein Volksgenosse sein kann, die Sprachzugehörigkeit, wer Volksgenosse ist.“[5])

Uns ist die Sprache, wie alles Volktum, eine Ausprägung der Naturkräfte des Volkes. Sie bildet nicht das Volk, sondern wird von dem Volke gebildet, wenn sie — „als das Medium für geistige Gehalte schlechthin“[6]) — auch nicht ohne Einfluß insbesondere auf die geistige Gestalt des Volkes bleibt. Die Sprache eines Volkes entspricht der das Volk bildenden Art. Durch sie finden daher das Volk und die Volksgenossen den allein artgemäßen Ausdruck. Sie ist ihre „Mutter“-sprache während jede andere Sprache ihnen fremd bleibt und sie dem Schatz des Volkstums ebenso fern hält, wie sie ihnen nicht die Möglichkeit zur vollen Ausprägung ihrer Anlagen gibt.[7])

---

[1]) An Liberalismus gehen die Völker zugrunde, in: Die neue Front, herausg. von M. v. d. Bruck u. a., 1922, S. 5 ff. (18).
[2]) Die Bedeutung der Sprache für das Volk vermittelt mit großer Eindringlichkeit das von K. C. Hugelmann herausgegebene Werk: Das Nationalitätenrecht des alten Oesterreich, 1934.
[3]) Eine Wesens- und Lebenskunde der Volkstümer, 1932, II. Aufl.: Mutter Sprache. Vom Amt der Sprache bei der Volkwerdung, 1933.
[4]) Rasse und Sprache, in: Z. f. Deutschkunde, 1934, H. 5, S. 318 ff. (321).
[5]) Besprechung von: Schmidt-Rohr, Muttersprache, in: Der Auslandsdeutsche, 1934, H. 2, S. 127 ff. (130).
[6]) G. Ipsen, a. a. O., S. 55.
[7]) Daran wird der Widersinn des Sprachenzwanges in den Nationalitätenstaaten erkennbar. Vgl. dazu M. H. Boehm, a. a. O., S. 232 f., der das Kind mit einer neben der Muttersprache anerzogenen zweiten Zwangssprache mit Recht als ein „Sujet mixte“ bezeichnet.

Die Sprache wird der jeweils lebenden Generation von der Gesamtheit der früheren als Geschenk und Aufgabe überliefert. Die Gegenwartsgeneration erhält sie nicht fertig sondern muß sie erlernen. Die Sprache ist stetes Werden; sie kommt aus der Vergangenheit und weist in die Zukunft. So ist sie gleichzeitig das herrlichste Beispiel der naturhaften Schöpferkraft des Volkes. Sie ist nicht von Gelehrten geschaffen, sondern wurzelt in den Uranfängen des Volkes. In steter Neuwerdung und Entwicklung lebt sie mit dem Volke und seinem Schicksal und Schaffen durch die Jahrhunderte hindurch. So ist jede Sprache der Ausdruck jedes Volkes, eine gleichsam in beweglichen Typen ausgedrückte leserliche Geschichte seines Lebens und Wesens“[1]).

Die Sprache ist vielfarbig wie das Volkstum als Ganzes. Der transzendentalen Bedeutung, die in dem Satz „im Anfang war das Wort“ liegt, entspricht auf der anderen Seite die Bezeichnung profanster Dinge. Als Mittler aller überhaupt denkbaren Begriffe erscheint sie in verschiedener und deutlich unterscheidbarer Gestalt. Der Lyriker, der Offizier, der Bauer, der Bergmann, sie alle sprechen dieselbe Sprache, und doch spricht jeder von ihnen sie anders. Jeder von ihnen verfügt über einen Wortschatz, der den anderen nicht geläufig ist.

Neben der Hochsprache steht mit sekundärer Bedeutung die Mundart, die sich zu jener verhält, wie die geistnähere Hochkultur zur naturnäheren „Volks“-Kultur. Sie ist von größter Bedeutung, wenn nicht unentbehrlich für die Erhaltung des urtümlichen Volkstums, wie es in Sitte und Brauchtum seine Gestalt findet. Die Mundart „hat soviel Naturnähe, erscheint so bodenständig, heimelig und innig, von frischer Anschauung und lebhaftem Gefühl getragen, daß sie gerade und mit besonderer Liebe als volksbezeichnend gefaßt wird.“[2])

b) Die Kunst.

Die Gesamtheit des Kunstschaffens des Volkes macht neben der Sprache den wesentlichsten Teil des Volkstums aus. Auch das einzelne Kunstwerk ist keine höchstpersönliche individuelle Schöpfung. Alle wirkliche Kunst ist eine Erscheinung des Volkstums; sie erwächst und gestaltet allein aus den Kräften des Volkes. Der unmittelbare Bildner und Schöpfer des Kunstwerkes ist nur das Werkzeug, durch das das Volk gestaltet. Deshalb ist die Kunst keine private Angelegenheit des Künstlers oder eine allgemeine Angelegenheit der sog. Menschheit oder der sog. übervölkischen Kulturkreise. Deshalb

1) E. M. Arndt, Ueber Volkshass, Schriften für und an seine lieben Deutschen, I., 1845, zit. in: Deutsche Volkswerdung, S. 102.
2) F. Panzer, Nationalität und Sprache, in: D. H. f. Volks- und Kulturbodenf., 1931/32, H. 1., S. 1 ff. (9).

gilt auch nicht die Unterscheidung von individueller Kunst und namenloser „Volks"-kunst (etwa von Kunstlied und Volkslied). Alle Kunst ist Volkskunst. Das Genie ist keine zeit- und bindungslose Erscheinung, sondern eine Persönlichkeit, in der einzelne Kräfte des Volkes in höchster Steigerung enthalten sind. Auch die Schöpfungen des Genies sind Schöpfungen des Volkes, die sich allerdings von den Schöpfungen anderer Volksgenossen durch ihre besondere Vollendung und ihre besonders innige Verbundenheit mit den Lebensquellen des Volkes unterscheidet. „Die Kunst . . . gehört zu dem Gesamtkomplex der rassischen Werte und Veranlagungen eines Volkes",[1]) und „Kunst und Volksboden sind nie voneinander zu trennen".[2])

c) Die Wissenschaft.

Die Wissenschaft und ihre Forschungsergebnisse sind, ebenso wie die Kunst, nicht individuellen Einzelnen zuzurechnen, sondern sie sind ein Teil des Volkstums. Es wurde in der Einleitung bereits dargetan, daß es keine voraussetzungslose, sondern nur weltanschaulich gebundene Wissenschaft gibt. Die Bindungen des Einzelnen, die die Ergründung einer „objektiven" Wahrheit verhindern, sind damit jedoch nicht erschöpft. Dem Forschen des Wissenschaftlers nach einer letzten, allgemein gültigen Wahrheit stehen die Schranken entgegen, die durch die Besonderheit seines Volkes in ihm aufgerichtet sind. „Der geistige Mensch, unbehaftet mit dem besonderen Charakter des Volkes, zu dem er gehört, und die Menschheit, insofern sie ohne diese Besonderheiten gedacht wird, sind nur in der Abstraktion vorhanden"[3]). Auch der größte und tiefste Denker trägt — bewußt oder unbewußt — die naturhaften und geistigen Bindungen an sein Volk mit sich. Er sieht den Gegenstand seiner Forschung von dem Standort aus, der durch seine Volkszugehörigkeit bedingt ist[4]). Das äußert sich sowohl in dem Gegenstand der Forschung, wie in der Methode, wie in den Erkenntnissen. Allerdings bestehen gewisse Unterschiede in dem Deutlichwerden dieser Bedingtheiten, was aber kein Grund für eine Unterscheidung von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften sein kann. Deshalb sagt M. H. Boehm mit Recht: „Die Versuche, Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften zu trennen und Grade oder Strukturunterschiede der „Objektivität" und Zeitlosigkeit ihrer Erkenntnishaltung festzustellen, sind nur ein Anzeichen für einen Auflösungsvorgang der abendländischen Wissenschaft, die sich dem Relativismus verfallen fühlt und nach erträglichen Kompromissen mit ihm sucht"[5]). Die Naturwissenschaften

1) Der Führer, Parteitag 1935.
2) J. Goebbels, Die Aufgaben des Deutschen Theaters, Rede am 8. Mai 1933 in Berlin.
3) J. W. Loebell, Weltgeschichte in Umrissen und Ausführungen, Bd. I, 1846, zit. bei Schemann, a. a. O., S. 324.
4) Das ist, wie in der Einleitung gesagt wurde, nicht unbestritten.
5) a. a. O., S. 245.

sind daher ebenso wie die übrigen Wissenschaften in den großen völkischen Lebenszusammenhang verflochten.[1])

Die Wissenschaft ist nicht nur durch die Einwirkungen von Volk und Volkstum bedingt, sondern ihre Ergebnisse und Erzeugnisse fließen dem Volkstum zu. Es folgt aus der Gliedstellung des Einzelnen im Volke, daß er nicht als individuelles Einzelwesen denkt und forscht, sondern durch ihn denkt sein Volk, dieser Makrokosmos, den er als Mikrokosmos verkörpert. Die Ergebnisse dieses Forschens sind daher — wie die Erzeugnisse der Kunst — Gesamtbestand des geistigen Volkswirkens. Als solche geben sie wiederum dem Forschen und Denken späterer Generationen Anregungen und Erleichterungen.

d. Brauchtum nnd Sitte.[2])

Es wurde bereits ausgeführt, daß sich innerhalb des Gesamt-Volkstums Schichten je nach der größeren Geist- oder Naturnähe unterscheiden lassen. Der naturnächste Teil des Volkstums, der sich in gewisser Weise mit der Mundart deckt, und der von manchen als das eigentliche Volkstum angesehen wurde, findet insbesondere in der Sphäre von Brauchtum und Sitte seine Ausprägung. Es handelt sich hier um den Bereich naturhaften, nicht bewußt gestalteten Werdens, dessen Bestand weniger durch körperlich sichtbare Konservierung als vielmehr durch Überlieferung gewährleistet wird. Da sich in ihm die Naturkräfte des Volkes in besonderem Maße ausprägen, gedeiht dieser Teil des Volkstums nur oder doch vor allem unter den Volksgenossen, die — wie z. B. der Bauer — mit dem Raum des Volkes als Naturboden verwurzelt sind, jedenfalls nur verkümmert in der Großstadt.

Volkstum in diesem Sinne ist in den „Volks"-bräuchen enthalten, die zumeist auf eine mythologische Wurzel zurückzuführen sind. Dabei ist — wenigstens heute — der Brauch selbst offenbar garnicht das Wesentliche. Man hat gewöhnlich die Kenntnis von seiner Bedeutung und seinem Sinn vorloren. Er wird geübt, weil er von den Ahnen her überliefert ist. Es kommt in dieser Übung etwas Natur-Unmittelbares zum Ausdruck, das, ohne Frage nach Ursache und Sinn, zu triebhaftem Handeln und Gestalten führt.[3]) Man kann also vergessene Bräuche ebensowenig durch Zwang oder Befehl zu neuer Übung erwecken wie man bestehende Bräuche sich rein verstandesmäßig zu eigen machen kann.

---

1) Vgl. dazu E. Krieck, Zur Wissenschaftslehre der Mathematik und der exakten Wissenschaften, in: V. i. Werden, 1934, H. 2, S. 73 ff.
2) Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von L. Mackensen, in: Die Deutsche Volkskunde, herausg. von A. Spamer, Bd. 1, 1934, S. 108 ff.
3) Die Auffassung M. H. Boehms (a. a. O., S. 195) es handle sich hier lediglich um einen psychologischen Tatbestand, scheint sich mit der Wirklichkeit nur zum Teil zu decken.

Das Gleiche gilt für die Sitte. Eine Sitte in diesem Sinne stellt sich nicht als etwas bewußt Geschaffenes sondern nur als etwas „Gewordenes" dar. Allerdings wohnt ihr nicht die Beständigkeit inne, die dem Brauchtum eigen ist. Sie haftet überwiegend gleichsam an der Oberfläche der menschlichen Seele[1]) und kann daher schneller angenommen und abgelegt werden als andere Inhalte des Volkstums.[2]) Doch kann eine scharfe Trennung von Brauchtum und Sitte nicht erfolgen. Behaghel (a. a. O.) verwendet daher beide Begriffe nicht zu Unrecht „gleichwertig".

Brauchtum und Sitte sind der Gegenstand eines besonderen Wissenschaftszweiges, der sich „Volkskunde" (auch Anthropogeographie) nennt und seinen Anfang mit W. H. Riehl[3]) genommen hat. Wie die Mundart hat das Volkstum als Gegenstand der Volkskunde stammliches oder landschaftliches Gepräge. Nur in diesem Rahmen und nicht allgemein kann man daher die „Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur"[4]) bezeichnen.

1] Anders O. Behagel, Die Entstehung von Sitte und Brauch, in: Z. f. Deutschkunde, 1933, H. 1, S. 1 ff. (4). In gleicher Weise bezeichnet Mackensen [a. a. O., S. 108] beide Begriffe als Synonime.
2) Verfehlt erscheint die Deutung des Begriffes Sitte, die Stapel [a. a. O., S. 45] in diesem Zusammenhang bringt.
3) Naturgeschichte des Volkes.
4) K. v. Spiess, 1934,

Ich denke ... daß wir jetzt den Versuch unternehmen, unser Schicksal zu gestalten in einer unzertrennlichen Volksgemeinschaft.

Adolf Hitler

II. Teil.

DER BEGRIFF DER VOLKSGEMEINSCHAFT.

Das Volk wurde bisher lediglich als eine substantielle Ganzheit betrachtet, die durch Rasse, Raum und Volkstum bestimmt ist. Damit war notwendig in gewissem Umfange die Erkenntnis über die Bedeutung des Einzelnen im Volke verbunden. Deshalb ist jedoch das Wesen des Volkes noch nicht erschöpfend behandelt. Es gilt insbesondere festzustellen, wie sich die augenscheinliche Kollektivität des Volkes zu seiner Substantialität verhält, das bedeutet im Wesentlichen, die Stellung des Volksgenossen im Volke scharf zu umreißen. Das geschieht durch die Darstellung des Begriffs der Volksgemeinschaft. Der den Begriff der Volksgemeinschaft umfassende Grundbegriff ist der Begriff der Gemeinschaft. Es gilt daher, zunächst diesen Begriff festzustellen.

§ 6. Der Begriff der Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft stellt sich als ein Doppeltes dar: Sie ist ein Ganzes und wird andererseits von willebegabten Einzelwesen dargelebt. Darin besteht die Eigentümlichkeit der Gemeinschaft und die Schwierigkeit, sie wissenschaftlich zu erfassen.[1])

Die Auffassung von dem Wesen der Gemeinschaft wird von dem weltanschaulichen Ausgangspunkt weitgehend bestimmt. In der individualistischen Vorstellungswelt hat wohl der Begriff der Gesellschaft — ein Konglomerat von Individuen — nicht aber die Gemeinschaft einen Raum. Und es sind bereits Anzeichen für das Ende des individualistischen Denkens, wenn um die Wende des 19. Jahrhunderts dem Begriff der Gesellschaft ein Begriff der Gemeinschaft gegenübergestellt wird.[2]) Jedoch ist die Gemeinschaft im Sinne Tönnies' noch weitgehend individualistisch bestimmt. Sie stellt sich als ein System von Beziehungen zwischen den Einzelnen dar, denen gewisse Gemeinsamkeiten eigen sind.[3])

---

1) Dieses Bewußtsein rechtfertigt trotzdem nicht das resignierende Geständnis, „jeder Versuch, Gemeinschaft zu definieren, müsse notwendig zu einem logischem Kurzschluß führen", W. Hald, Sozialismus als Träger des neuen Reiches, 1935, S. 12 f.

2) Es handelt sich um die bekannte Schrift von F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1. Aufl. 1888, jetzt 5. Aufl., 1935.

3) vgl. auch F. Tönnies, Einführung in die Soziologie, 1931, S. 13. — Insbesondere gilt das auch für den Gemeinschaftsbegriff von L. v. Wiese (vgl. Allg. Soziologie, Bd. I., 1924, Bd. II, 1929). Bezeichnend für das noch individualistisch bestimmte Gemeinschaftsdenken ist, daß man einen Gegensatz zwischen der Gemeinschaft und dem ihr angehörenden Einzelnen sah. (vgl. vor allem Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft 2. Aufl. 1924).

Das nationalsozialistische Denken ist ganzheitliches Denken; s sieht als entscheidendes Wesensmerkmal der Gemeinschaft ihr „Ganzsein" an. Die Gemeinschaft wird nicht durch Einzelne auf Grund ihrer Gemeinsamkeiten gebildet, sondern sie ist eine Wesenheit, die den Einzelnen umschließt und als Persönlichkeit gleichsam aus sich gebiert.

Es bedarf keiner Entlehnung der Vorstellung vom tierischen oder menschlichen Organismus, um ein Bild von der Gemeinschaft n diesem Sinne zu erhalten. Eine solche Entlehnung war höchstens n einer Zeit, die ganzheitlichem Denken unzugänglich war, erforderlich. Heute erkennen wir, daß dieses Bild sogar eine falsche Vorstellung erweckt: Die Zelle, das Organ des tierischen Körpers sind nicht mehr als das; sie bleiben stets nur Bestandteil eines Ganzen, ohne selbst jemals ein Ganzes darzustellen. Der Mensch aber ist auch ein Einzelwesen mit einem eigenen Willen und daher zu selbständigen Handeln befähigt, das ihm u. U. sogar ein bewußtes Ausscheiden aus der Gemeinschaft ermöglicht.[1])

Die Gemeinschaft ist ein Ganzes. Als solches ist Sie Wirklichkeit, und besteht nicht etwa nur in der Vorstellung ihrer Glieder[2]). Deshalb läßt sie sich auch nicht durch einen Willensentscheid ihrer Glieder aufheben. Ihr Dasein besteht außerhalb der Einzelwillen ihrer Glieder. Die Gemeinschaft hat „von Natur ihren eigenen Willen und ihre eigene Kraft zum Leben"[3]). Ihr Wille beruht nicht auf den subjektiven Willen der Einzelnen, die ihre Glieder sind, sondern ist objektiv und geht aus der Gemeinschaft als überindividuelle Wesenheit hervor[4]). Er kann nicht durch

[1]) vgl. dazu H. Krüger, Führer und Führung, 1935, S. 110, sowie H. A. Fischer, Soziale Organismen, in: Festschrift für Hübner, 1935, S. 62.

[2]) Eine wirkliche Gemeinschaft in diesem Sinne sieht F. Bülow nicht, wenn er definiert: „Gemeinschaft stellt die die Volksgenossen innerlich verbindende auf gemeinsamem Schicksal und gemeinsamem Glauben an die Idee beruhende soziale Form dar, die aus den irrationalen Kräften des wirgebundenen Fühlens und Wollens seine Stärke zieht". Der Deutsche Ständestaat, 1934 S. 13.

[3]) F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 179.

[4]) Wenn auch W. Sauer das Vorhandensein eines Gesamtwillens bejaht und diesem dieselbe Realität wie dem Einzelwillen zuerkennt (s. z.B. Rechts- und Staatsphilosophie, 1936, S. 312 ff,), so kann der Ansicht Sauers über die Bildung und das Wesen des Gemeinwillens doch nicht zugestimmt werden. Der Gesamtwille wird Sauer durch die tatsächliche Uebereinstimmung der Einzelwillen gebildet (a. a. O., S. 312; ebenso schon Lehrbuch der Rechts nnd Sozialphilosophie, 1929, S. 140 ff.). Er ist ihm eine zusammengesetzte Größe, wie sich für ihn auch der Einzelwille „nach exaktwissenschaftlicher Auffassung aus einzelnen Willensstrebungen" zusammensetzt (R. u. Staatsphil., S. 312). Diese begriffliche Aufspaltung des Willens kann weder für den Einzel- noch für den Gesamtwillen anerkannt werden. Der Wille z. B. der Volksgemeinschaft, wie er – den meisten Volksgenossen vorher unbekannt — etwa durch den Führer gestaltet und zum Ausdruck gebracht wird, entspringt allein aus der naturhaft-geistigen Substanzialität des Volkes. Ebensowenig wie die Gesamtheit der jeweils lebenden Einzelnen das ganze Volk darstellt, wird der Gesamtwille begrifflich durch die Uebereinstimmung ihrer Einzelwillen gebildet. — Das angeführte neueste Werk Sauers, in dem beinahe sämtliche in dieser Arbeit behandelten Fragen berührt oder ausführlich betrachtet werden, konnte leider nur in geringem Umfange benutzt werden, da es erst kurz vor der Drucklegung unserer Arbeit erschienen ist.

eine volonté générale im Sinne Rousseaus oder ein plébiscite de tous les jours im Sinne Renans erklärt werden. Vielmehr ruht e in der Teleologie, die die Einzelnen in der Gemeinschaft umschließt Der Wille der Gemeinschaft wird durch sie selbst als Ganzes oder durch einen Teil oder einzelne ihrer Glieder — die wir Genossen nennen wollen — zum Ausdruck gebracht, insbesondere findet e seine Formung und Äußerung durch einen berufenen Einzelnen, den Führer. Durch ihren Willen ist die Gemeinschaft wiederum zu selbständigem Handeln befähigt. Auch das Handeln kann durch die Gemeinschaft als Ganzes, durch einen Teil der Genossen oder allein durch den Führer erfolgen. Es ist ein Handeln der Gemeinschaft und gleichzeitig ein Handeln der jeweils tätig werdenden Einzelnen.[2])

Jede Gemeinschaft ist gegliedert. Die Gliederung beruht auf einer Ordnung, empirischen Gesetzmäßigkeiten, die der Gemeinschaft immanent sind.[3]) Die Glieder der Gemeinschaft sind wieder um Gemeinschaften oder Menschen. Die letzte Gliedeinheit jeder Gemeinschaft ist der Mensch.[4]) In ihren Gliedern wird die Gemeinschaft gelebt. Sie ist sonach nicht eine reine Zuständlichkeit, sondern ist stetes Werden in den Gliedern, letztlich also den Menschen. Ihre jeweilige Gestalt und Stärke hängt deshalb weitgehend von den Menschen ab, die sie leben.

I. Die Gemeinschaftssubstanz.

Die Gemeinschaft erwächst aus einer Substanz. Diese Substanz ist gleichsam der Kern der Gemeinschaft.

Der — streitige — Begriff der Substanz ist hier im weitesten Sinne zu verstehen. Als Substanz betrachten wir, ohne diesen Begriff zunächst zu konkretisieren, den Wesenskern jeder Realität, denjenigen Teil der Realität, der ihre Dauer bewirkt. Er ist das Beharrende, das im eigentlichen Sinne Seiende der Realität, das aus sich vorhanden und nicht kausal ist. Sie kann daher nicht Teil des Bewußtseins oder das Bewußtsein selbst sein sondern muß außerhalb desselben liegen. Substanz ist sonach nicht Kraft, wie z. B. G. W. Leibniz annahm, der den Begriff der Monaden in die Philosophie einführte und die Substanzen als „Kraftwesen" be-

1) Die Frage des eigenen von den Einzelnen nicht abgeleiteten Willens der Gemeinschaft und seine Begründung ist streitig. — Vgl. hierzu u. a. W. Hamel, Das Wesen des Staatsgebiets, 1933, S. 163 ff.

2) Daß die Gemeinschaft der nationalsozialistischen Vorstellungswelt konkret ist, wird auch in der neuesten staatsrechtlichen Literatur weitgehend verkannt. Vor allem taucht immer wieder die Vorstellung von einer Rechts- oder Wertgemeinschaft auf, die ihr Dasein nur durch Normen oder in den Wertvorstellungen ihrer Glieder fristet, und daher passiv unsichtbar, nicht konkret ist. — Vgl. dazu R. Höhn, der in seinen Schriften (insbesondere Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft, 1935) diesen individualistischen Rudimenten überzeugend entgegentritt.

3) Vgl. dazu den dritten Teil dieser Arbeit.

4) Anders O. Spann, — Letzte Einheit alles Wirklichen ist ihm die „Gezweiung", der Einzelne ist blosse Anlage, erst in der Gezweiung wird diese Anlage aktualisiert (Gesellschaftslehre, 3. Aufl. 1930, S. 123).

eichnete.[1]) Andererseits deckt sich der Begriff Substanz nicht mit em Begriff der Materie, wenn er auch in den Naturwissenschaften eitgehend diese Bedeutung hat.[2]) Lediglich im Raum ist Substanz leich Materie.[3]) Darüber hinaus ist aber auch z. B. das Leben als ubstanz anzusehen, denn nicht nur der Körper eines Lebewesens ndern ebenso das, was wir als „Leben" an ihm bezeichnen, ist ie empirische Grundlage seiner Dauer.

Substanz ist weiterhin die Seele, wenn wir sie nicht — wie s verschiedentlich geschieht — mit dem Leben idenfizieren. Seele nd Leib bilden ein Ganzes; die Seele ist nicht eine Vielheit von ewußtseinsinhalten, sondern sie stellt die Grundlage der einzelnen unktionen und Akte des Bewußtseins dar. Sie ist also nicht von em Leben ihres Trägers zu lösen, überdauert vielmehr mit ihm die eränderungen, die der Mensch in der Zeit erfährt, und ist so estandteil seines Wesens; wir betrachten sie als immaterielle Subtanz.[4]) Diese Vorstellung von der Substantialität der Seele folgt der eutung, die Hegel dem Begriff der Seele gibt.[5])

Auch die Idee im Sinne eines gegebenen und zu erstrebenden ber nicht erreichbaren Richtpunktes, als der Idealtypus eines irklichen, ist eine Substanz in diesem Sinne, denn auch sie ist twas Zeit und Veränderungen Überdauerndes. Ihr Entstehen ist — gleich ob sie von einem Einzelnen ausgesprochen wird oder inen unbewußt gewordenen Inhalt der Seele des Einzelnen darstellt — mpirisch, nicht kausalgesetzlich bedingt. Sie ist aus sich vorhanden, lso nicht sekundär, von einem außer ihr seienden Urpsrünglichen bgeleitet.[6])

Die Gemeinschaft erwächst aus der Substanz. Die Substanz st die Grundlage der Gemeinschaft und als solche das logisch rimäre. Die weiteren Elemente der Gemeinschaft, Gemeingeist und emeinsinn, und damit die Gemeinschaft als Aktualität sind das ogisch Spätere. Es ist die Eigenart der Gemeinschaft, daß sie als otenz in der Substanz ruht und erst durch ihre Glieder aktuali-

[1]) Die philosophischen Schriften, herausg. von Gerhardt, 1875—1890, IV., S. 427 ff., VI., S. 598. — Der Begriff der Monade gehört als „Rechts-Monade" zu den Grundlagen der Rechtsphilosophie Sauers [vgl. Rechts- und Staatsphilosophie, 1936, S. 360 ff. und seine übrigen dort zitierten Werke].

[2]) Zu einer Identifizierung von Substanz und Stoff müßte H. St. Chamberlein gelangen, der Kraft, Stoff und Leben unterscheidet und scharf voneinander trennt aber keinen etwa Stoff und Leben umschließenden Begriff kennt. [Immanuel Kant, 1905, S. 476.]

[3]) vgl. J. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1787, S. 42.

[4]) Das ist keineswegs unstreitig. Die Seele wird – unter Ablehnung der Substantialitätsvorstellung — vielfach als Kraft, auch als Bewußtsein oder als Geist bezeichnet. Ein Eingehen auf diese tiefsten philosophischen Fragen ist im Rahmen dieser Arbeit untunlich.

[5]) vgl. z. B. Aesthetik, 1922, I, S. 141.

[6]) Auch die Idee im Sinne Hegels, die als „das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objektivität" [Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Neuausgabe der Ausgabe von 1817, herausg. von H. Glockner, 1927, § 161] allerdings eine andere Bedeutung als die hier angeführte Vorstellung von der Idee hat, ist eine Substanz in unserem Sinne.

siert wird. Die (aktualisierte) Gemeinschaft ist in Artung, Stärk
und Gestalt sonach und entscheidend durch ihre Substanz beding
und die Vielfältigkeit der Substanzen bewirkt wiederum eine Vie
zahl verschiedenster Gemeinschaften. Man könnte deshalb die Gemei
schaften aus den verschiedensten Gesichtspunkten rubrizieren, w
hier jedoch unterbleiben mag. Es sei lediglich darauf hingewiese
daß vor allem Gemeinschaften, deren Substanz sich körperlich od
seelisch in den Gliedern der Gemeinschaft erhält, von anderen z
unterscheiden sind, deren Substanz sich außerhalb ihrer Glied
befindet. Als Beispiel könnte man die Familie nennen, deren Su
stanz das „Blut", die Erbmasse, ist, und andererseits den Erbho
als dessen Substanz wir (allerdings neben dem Blut) den „Hof
den Boden, ansehen. Diese Unterscheidung ist bedeutsam, den
mit dem Tode aller Glieder einer Gemeinschaft der ersteren
ist auch die Substanz ausgelöscht. Ihre Dauer ist von dem Lebe
der Gemeinschaftsglieder abhängig. Jene außerhalb der Gemei
schaftsglieder ruhenden Substanzen, insbesondere also die materiale
bestehen unabhängig von dem Dasein der Glieder. Aus ihnen e
wachsene Gemeinschaften können vergehen, ohne daß damit di
Entstehung neuer aktueller Gemeinschaften über derselben Substan
unmöglich wird.

II. Der Gemeingeist.

Die Gemeinschaftssubstanz ist Realität, aber nur potentiell
Gemeinschaft. Die (aktualisierte) Gemeinschaft aber ist „sinnvolle
Realität. Diese Feststellung führt uns zu der Philosophie Paul Ricke r t

Jede Wirklichkeit, die nicht „bloße" Realität ist, hat eine zweit
dem Irrealen angehörende Seite. Irreal ist der Sinn, der sich m
einer Wirklichkeit verbindet.[1]) „Sinnvoll" erscheint eine Wirklich
keit erst dann, wenn in ihrer Betrachtung bloße Realität und ih
Sinn miteinander verschmolzen werden. Während das Sinngebild
für sich betrachtet, irreal ist, ist das Seelenleben des Menschen
Wirklichkeit, psychische Realität. In ihm gelangen auch die Sinn
gebilde zu einem realen Ausdruck. In der Seele des Einzelne
tritt das Sinngebilde als Erlebnis in die Erscheinung. Jedoch wär
es falsch, dieses Erlebnis mit dem Sinngebilde selbst zu identifizieren.[2])
Das Sinngebilde ist „allgemein". Es „wird von mehreren Individuen
eventuell von allen gemeinsam erfahren oder erlebt".[3]) Das Erleb
nis dagegen als solches ist stets ein individueller Vorgang, der „den
einzelnen Individuen allein unmittelbar" angehört (a. a. O.). Ricker
hat das an einem Beispiel klar gemacht: Eine Anzahl Menschen

1) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., 1929, S. 536.
2) a. a. O., S. 565.
3) a. a. O., S. 553.

ist in einer Kirche zum Gottesdienst versammelt. An Wirklichkeiten stellen wir zunächst den Raum, die Kanzel, den Prediger, die Kirchenbesucher usw. fest. Dazu kommt aber ein Weiteres: Die in der Kirche versammelten Menschen verstehen den Sinn der Predigt und der Kirchenmusik. Dieser Sinn ist „ein irreales Gebilde, das sich aus theoretischen, religiösen, ästhetischen, eventuell noch anderen, aber durchweg irrealen Faktoren aufbaut."[1]) Sein Verstehen macht ihn in der Seele der Einzelnen zur Realität. Durch das gemeinsame Erleben des Sinnes bezw. durch das gleichzeitige Verwirklichen der gleichen oder eines Teiles der gleichen Sinngebilde werden die verschiedenen realen Individuen zu einer Gemeinde zusammengeschlossen. Die Gesamtheit der irrationalen Sinngebilde, die sich in den einzelnen realisieren, ist der „Geist der Gemeinde" (a. a. O.). Es wird kaum jemand ihn vollständig erfassen. „Aber Mitglieder der religiösen Gemeinde werden die in der Kirche versammelten realen psychophysischen Individuen nur soweit .... als in ihrem Seelenleben . . . der Sinn der Worte und der Töne irgendwie wirklich lebendig wird."[2])

An diese durch Rickert gesetzten Grundlagen knüpft F. W. Jerusalem[3]) an und gelangt so zu dem Begriff „Gemeingeist". Als Gemeingeist bezeichnet er das System von Erlebnissen, die in einem bestimmten Kreise von Menschen in sinnhaftem Verhalten in die Erscheinung treten. Ohne auf die hier an sich zu beachtende Unterscheidung Rickerts von Wirklichkeit und Wert wegen der damit verbundenen zahlreichen und dann notwendig zu erörternden Streitfragen im Rahmen dieser Arbeit näher eingehen zu können, sehen wir den Begriff des Gemeingeistes mit Jerusalem als erforderlich zur Bildung des Begriffes der Gemeinschaft an. Er stellt die Gesamtheit der irrealen Sinngebilde der Gemeinschaft in ihrer Realisierung in den Einzelnen dar. Der Gemeingeist erst ermöglicht Gemeinschaft. Unsere Auffassung von der Bedeutung des Gemeingeistes unterscheidet sich jedoch in einem wesentlichen Punkte von der Auffassung Jerusalems:

Jerusalem deutet den Gemeingeist in den Gemeinschaftsinhalt, die Substanz der Gemeinschaft um. Er beachtet dabei nicht, daß Rickert ausdrücklich die irrealen Sinngebilde von der „sozusagen realen Seite" einer sinnvollen Realität unterscheidet.[4]) Diese „sozusagen realen Seite" ist aber nichts anderes als das, was wir als die Substanz der Gemeinschaft bezeichneten. Die Gemeinschaftssubstanz ist das logisch Primäre. Der Gemeingeist ist das Sekundäre,

1) a. a. O., S. 550.
2) a. a. O.
3) Der Staat. Ein Beitrag zur Staatslehre, 1935, S. 10.
4) a. a. O., S. 548.

das aus der Gemeinschaftssubstanz erst erwächst.[1]) Jerusalem begeht also den Fehler, das Sekundäre für das Primäre zu erklären, wozu ihn allerdings Rickert durch seine Verselbständigung der Sinngebilde verleitet haben wird. Daran ändert auch die spätere kurze Feststellung nichts, daß der Geist „organisches Leben notwendig zur Grundlage hat."[2])

Der Gemeingeist erhält seine besondere Eigenart dadurch, daß er in den Einzelnen der Gemeinschaft Realität erlangt. Es besteht ein gegenseitiges Abhängigkeits- und Gestaltungsverhältnis zwischen dem Gemeingeist und den Gemeinschaftsgliedern. Der Gemeingeist trägt die Einzelnen und die Einzelnen tragen den Gemeingeist. Sein Vorhandensein erst gibt den Einzelnen die Möglichkeit zur Menschwerdung, d. h. zur Bildung und Formung ihres personalen Geistes. Andererseits bedarf der Gemeingeist der Einzelnen, um sich zu realisieren. Ohne die Einzelnen ist der Gemeingeist nicht Wirklichkeit, er ist unlöslich mit dem Leben verbunden. Jedoch ist er — realisiert oder potentiell — vorhanden, solange der Gemeinschaftsinhalt, die Substanz der Gemeinschaft, erhalten bleibt, und schwindet erst dann endgültig, wenn der Gemeinschaftsinhalt mit allen seinen Trägern untergegangen ist.

Der Gemeingeist wird nicht in allen seinen Trägern gleichmäßig verwirklicht. „Er geht inhaltlich in keinem seiner Vertreter auf, seine Ganzheit ist in keinem menschlichen Bewußtsein beisammen."[3]) In jedem Einzelnen wird er nur zu einem Teil, der wiederum in jedem verschieden groß ist, realisiert. „Wie die Kinder erst allmählich zu seinen Trägern werden, so vermögen auch die Erwachsenen nicht alle Erlebnisse, die zum Gemeingeist gehören, in gleicher Intensität im sinnhaften Verhalten zu aktualisieren. Und schließlich können körperliche Krankheiten, z. B. physiologische Deformierungen des Gehirns, das Setzen der Sinngebilde und das Verstehen derselben unmöglich machen."[4])

Es haben demnach diejenigen, die in gleicher Weise an der Gemeinschaftssubstanz teilhaben, nicht auch in gleicher Weise am Gemeingeist teil. Ja, es kann sogar — in den Fällen, in denen die Substanz in den Gliedern ruht und erhalten wird — ein Einzelner

1) „Der Geist übernimmt den Zusammenschluß von der niederen Seinsschicht, dem organischen Leben. Und nur die Ueberformung zum höheren Gebilde, zur aktionsfähigen Einheit und Ganzheit ist sein Werk", N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 178), - Hartmann erörtert den Begriff des Gemeingeistes, den er auch als objektiven Geist bezeichnet, in eingehender und durchweg anzuerkennender Weise.
2) vgl. dazu E. Voegelin, Rasse und Staat, 1933, S. 64 ff. — Auch J. Binder bekennt sich unter dem Einfluß des Idealismus zu dieser Vergeistigung des Gemeinschaftsbegriffes. (vgl. seine Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935, S. 45). S. dazu ferner K. Larenz, der mit Bezug auf Binders Auffassung sagt: „Gemeinschaft ist daher immer . . . eine lebendige Gestalt des Geistes" (Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 104).
3) Hartmann, a. a. O., S. 223.
4) Jerusalem, a. a. O., S. 10.

real, substanzhaft an sich zur Gemeinschaft gehören, jedoch in keiner Weise an dem Gemeingeist teilnehmen. Die Gemeinschaft besteht „aus Persönlichkeiten die Träger von Gemeinschaftsgeist sind."[1]) Dieses Problem kann natürlich Jerusalem infolge seiner Verselbständigung des Gemeingeistes nicht sehen. Nach unserer Auffassung scheidet derjenige, der seine gänzliche Lösung vom Gemeingeist vornimmt oder erfährt, also an der Realisierung der Sinngebilde nicht mehr beteiligt ist, aus der Gemeinschaft aus. Der Gemeingeist ist einer Gemeinschaft notwendig. Das Glied der Gemeinschaft muß am Gemeingeist teilhaben. Diese Ansicht allein wird dem Wesen der Gemeinschaft gerecht, die durch den Gemeingeist aus dem durch die Substanz gegebenen Zustand bloßer Realität in den Bereich des Sittlichen eintritt. Lediglich die Teilhabung an der bloßen Realität der Gemeinschaft würde jedes sittlichen Gehaltes entbehren. Verdeutlichen wir das durch ein Beispiel:

Die Gemeinschaftssubstanz der Familie ist vor allem das Blut, das die Kinder mit den Eltern und diese wiederum durch die Kinder miteinander verbindet. Hieraus erwächst der Gemeingeist der Familie, der sich als starkes seelisches Band zwischen den Familienangehörigen äußert. Schwindet das aus dem Gemeingeist erwachsende seelische Verstehen und Erlebnis in einem Gliede der Familie völlig, so gehört es der Gemeinschaft Familie nicht mehr an. Kommt jegliches Gemeingeisterlebnis und damit der Gemeingeist in allen Gliedern der Familie zum Erlöschen, so besteht auch die Familiengemeinschaft nicht mehr. ohne daß dadurch jedoch die Substanz berührt würde.

Es ist nun falsch anzunehmen, daß der Mensch entweder mit seiner ganzen Seele Glied der Gemeinschaft sei oder garnicht. Der Begriff der Gemeinschaft in dem hier entwickelten Sinne erfordert nicht, daß der Einzelne der Gemeinschaft mit seiner ganzen Seele angehört. Er kann vielmehr mit einem Teil seines geistigen Seins innerhalb einer Gemeinschaft, mit einem Teil außerhalb derselben, etwa in einer anderen Gemeinschaft stehen. Es gibt aber auch Gemeinschaften — wir bezeichnen sie mit Jerusalem als „geschlossen"—[2]) in denen der Einzelne die Gesamtheit seines Erlebens aus und in der Gemeinschaft erhält. In ihnen wird der Einzelne völlig durch den Gemeingeist erfaßt, der auch sein Verhalten in allen Teilen bestimmt, während in allen minderen (nicht geschlossenen) Gemeinschaften der Einzelne einen mehr oder weniger großen Teil seines Erlebens durch Einwirkungen außerhalb der Gemeinschaft empfängt. Die geschlossene Gemeinschaft trägt also Totalitätscharakter. Es gibt wohl der geschlossenen Gemeienschaft eingeordnete, nicht aber ihr neben- oder übergeordnete Gemeinschaften. Die

1) R. Höhn, Staat und Rechtsgemeinschaft, in: Z. f. g. Staatsw., 1935, 4. H., S. 656 ff. (680)
2) a. a. O., S. 53 ff.

mindere Gemeinschaft gestattet dagegen die gleichzeitige Zugehörigkeit ihrer Glieder zu jeder anderen Gemeinschaft. Das beweist z. B. die Möglichkeit einer gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Familie und einem SA-Sturm. Die Entgegensetzung; geschlossene Gemeinschaft/offene Gemeinschaft ist daher ungerechtfertigt.[1]) Man kann vielmehr nach ihrer Stärke eine lange Stufenleiter von Gemeinschaften unterscheiden, die von der Gemeinschaft niedersten Grades hinaufreicht bis zu dem Idealtypus der vollkommenen Gemeinschaft.

Je stärker und umfassender die Substanz ist, umso „geschlossener" wird der Gemeingeist sein, denn die Zahl der irrealen Sinngebilde hängt von der Substanz ab. Eine geschlossene Gemeinschaft setzt also grundsätzlich eine Substanz von besonderer Intensität voraus.

Diese Abhängigkeit des Gemeingeistes von der Substanz sei wiederum kurz an dem Beispiel der Familie klar gemacht: Je enger die natürliche Verwandtschaft zwischen den Familienmitgliegern ist, umso inniger und ausgeprägter ist der Gemeingeist der Familie, um seinen stärksten Ausdruck in dem Eltern-Kind-Verhältnis zu finden. Je mehr Grade jedoch die Einzelnen trennen, umso schwächer ist der Gemeingeist zwischen ihnen, ohne daß allerdings diese Reziprozität allein bestimmend wäre.

III. Der Gemeinsinn.

Gemeinschaftssubstanz und Gemeingeist sind — vom Einzelnen aus gesehen — das Objektive in jeder Gemeinschaft. Sie allein sind jedoch noch nicht Gemeinschaft.

Wir wissen, daß der Einzelne — auch als Glied der Gemeinschaft — willebegabtes Einzelwesen ist. Der aus der Gemeinschaftssubstanz erwachsene Gemeingeist kommt in ihm, durch sein Seelenleben, zum Ausdruck; er hat dadurch wiederum an seiner Gestaltung teil. Der Gemeingeist ist nicht nur eine Objektivität, sondern in der Realisierung der Sinngebilde ist gleichzeitig eine Subjektivierung beschlossen. In welchem Maße diese Realisierung und damit Subjektivierung jeweils in einem Einzelnen erfolgt, ist von der Stärke der Substanz, aber auch von den Einzelnen abhängig. Lassen wir einmal unberücksichtigt, welche Rolle hierbei die Anlage oder mangelnde Anlage des Einzelnen spielt, so ist die Verwirklichung des Gemeingeistes durch ihn schließlich eine Frage seiner Bereitschaft. Es hängt nicht zuletzt von der inneren Haltung und dem Willen des Einzelnen ab, in welchem Grade er an dem Erlebnisgehalten des Gemeingeistes teilnimmt. Das ist insbesondere insoweit der Fall, als die Verwirklichung der Sinngebilde nur bewußt erfolgen kann oder doch regelmäßig erfolgt. Andererseits aber ist jeder Gemeinschaft

1) Diese Entgegensetzung findet sich vor allem bei Jerusalem, a. a. O.

grifflich die Forderung an alle ihre Glieder immanent, den Ge-
eingeist in einem ihr eigentümlichen Grade zu verwirklichen.
eser Forderung der Gemeinschaft entspricht eine Pflicht der Glieder
r Gemeinschaft. Da die Gemeinschaft durch den Gemeingeist dem
reich des Sittlichen angehört, trägt diese Pflicht sittlichen Charakter.

Die Gemeinschaft verpflichtet also zu ihrer Bejahung durch
·e Glieder. Diese Bejahung ist nicht von der Art eines untätigen
nverstandenseins, sondern ist eine Bejahung der Tat. Wir nennen
· Gemeinsinn.[1])

Gemeinsinn entsteht, wenn das Bewußtsein, Träger von Ge-
eingeist zu sein, erwacht ist. Er ist der Wille zur Erhaltung
eses Bewußtseins wie auch des Gemeingeistes selbst und die Be-
tschaft, dafür einzustehen. „Das Individuum will das Erlebnis der
meinschaft, will seine permanente Existenz.“[2])

Der Gemeinsinn hat nicht nur den Willen zur Verwirklichung
r vorhandenen Sinngebilde zum Gegenstande. Er legt dem Ein-
lnen vielmehr die Pflicht auf, jede Beeinträchtigung des Gemein-
istes und der Gemeinschaft, gleich, ob sie von außen an die Ge-
einschaft herantritt, oder in den Gliedern der Gemeinschaft selbst
wächst, zu verhindern. Der Einzelne hat also alle individuellen
egungen zu unterdrücken, soweit sie sich für die Gemeinschaft
nädlich auswirken. (Der Gemeinschaft ist der Begriff des autarken
dividuums fremd). Das gleiche hat er bei den übrigen Gliedern
r Gemeinschaft zu bewirken. Erfolgen von außen Angriffe gegen
e Integrität oder den Bestand der Gemeinschaft, so hat er sich
r die Erhaltung der Gemeinschaft einzusetzen.

So wird die Gemeinschaft durch und für die Einzelnen zu
ner Gemeinschaft der Tat und des Opferns.[3]) Das Einstehen für
e Gemeinschaft ist nicht begrenzt. Auch als Glied einer minderen
emeinschaft kann der Einzelne nicht unter Berufung darauf, daß
ja nur zu einem Teil seines Daseins in der Gemeinschaft stehe,
ine Hingabe für sie nur auf einen entsprechenden Teil seines
seins beschränken. Es liegt im Wesen auch der minderen Gemein-
naft, daß der Einzelne verpflichtet ist, mit seinem ganzen Sein
r sie einzustehen.

Das bedeutet nicht die Verneinung der Persönlichkeit, wenn
ch für den Begriff der individualistischen Persönlichkeit in der
emeinschaft kein Raum ist. In der Gemeinschaft ist Persönlichkeit

---

[1]) Der Ausdruck stammt wohl von den Romantikern. — vgl. z. B. G. Ipsen, a. a. O., S. 50.
H. Allardt, Das deutche Volk als Gemeinschaft, 1935, S. 76.
[2]) Deshalb darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Gemeinschaft auch eine Objektivität ist. Es ist falsch, wenn W. Haid sagt: „Gemeinschaft von der engsten Bindung in Ehe und Familie bis hinauf zur großen Volksgemeinschaft ist nie irgend eine Existenz, die man erkennen könnte: sie ist Idee die in die Wirklichkeit drängt; kein Zustand ist sie, sondern Tat.“ (a. a. O., S. 13).

nur derjenige, der Träger von Gemeingeist und Gemeinsinn ist u sich somit bewußt als Glied der Gemeinschaft betrachtet. Der P sönlichkeit in diesem Sinne ist kein individuelles Ausleben z Schaden der Gemeinschaft gestattet, ihre Wertung als Persönlichk ist vielmehr allein davon abhängig, in welchem Maße sie die Si gebilde der Gemeinschaft verwirklicht und Gemeinsinn hat.[1]) gilt also, die „Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft zur E faltung und für die Gemeinschaft zur Geltung zu bringen.“[2])

§ 7 Der Begriff der Volksgemeinschaft.

I. Die Substanz der Volksgemeinschaft.

Wie jede andere Gemeinschaft erwächst auch die Volk meinschaft aus und über einer Substanz. Die Eigenartigkeit Substanz der Volksgemeinschaft ist ihre Vielgestaltigkeit. Sie st sich als das Volk in seiner bluthaft-räumlich-geistigen Ganzheit d Die Substanz der Volksgemeinschaft ist also nicht allein in dem sehen, was oben als das Substrat des Volkskörpers bezeichnet u betrachtet wurde, in dem „Blut“ des Volkes. Allerdings liegt da der umfassende und bestimmende Grundinhalt der Gemeinschaf substanz. Hinzu treten jedoch der Boden als die zweite der Nat grundlagen des Volkes und das Volkstum als die Gesamtheit d aus Blut und Boden erwachsenen und erwachsenden geistigen Obj tivationen. Blut, Boden und Volkstum sind als Inhalt der Vol gemeinschaft ein festgefügtes Ganzes, das gleichsam von einem Kern a in verschiedene Ebenen reicht. Sie sind ein Ganzes, wie Körper, Geist u Seele des Menschen nicht voneinander getrennt werden können, sonde als unteilbare Einheit den Menschen in seiner Ganzheit bilden.

H. Krüger — der unter den gerade heute nicht seltenen V fechtern einer rein dynamischen Staats- und Weltauffassung hera gegriffen werden soll — lehnt die Anwendung der Substanzvorstellu auf das Volk ab. Das Leben eines als Substanz verstandenen Volk erscheint ihm „als bloße Abwandlung dieser Substanz, daß hei eben nicht als Leben, sondern als Vollziehung nach dem Gese von Ursache und Wirkung.“[3]) Das Volk ist ihm „Kraft,“ Die Kraft Volk äußert sich vor allem in der „Ur- und Fortzeugung sie ist eine Schöpfungskraft. Die Fähigkeit, ständig neue Gestalt hervorzubringen, die alle letztlich doch das Gepräge des gleich Ursprunges tragen, und nicht diese Gestalten selber machen d

1) In der Volksgemeinschaft ist der Führer die stärkste Persönlichkeit, weil er unt allen Volksgenossen die größte Zahl von Sinngebilden der Volksgemeinschaft nic nur realisiert sondern auch setzt — er gehört also auch zur Substanz der Volksgemei schaft — und weil er in solchem Maße Gemeinsinn in sich verkörpert, daß er in all seinen Willensäußerungen und Handlungen nur noch als dienendes Glied der Gemei schaft erscheint. Er ist der Idealtypus der Gemeinschaftspersönlichkeit.
2) Dr. Dietrich, Rede vom 28. Januar 1936 in Essen, vgl. Essener Allg. Zeitung Nr. vom 29. 1. 36.
3) Führer und Führung, 1935, S. 164.

enart eines Volkes gegenüber anderen Völkern aus.[1]) Die Sub-
nzvorstellung wird dazu verleiten, „das Volk als kompakte Masse
einer immamenten Gesetztlichkeit zu begreifen.“[2])

In diesen Darlegungen Krügers kommt die Grundhaltung des
nzen Buches zum Ausdruck, unter Ablehnung alles Zuständlichen,
setzlichen, Substanzhaften, die Bewegung, das Dynamische als die
einige Kraft des Daseins und Geschehens aufzufassen. Diese
ltung ist auf den Einfluß der Integrationsidee Smends zurück-
führen, die sich mit allen ihren Schwächen bei Krüger auswirkt.[3])
s in der neueren Staatsrechtsliteratur gegen Smend vorgebracht
rden ist, gilt daher zum größten Teil auch gegen Krüger.[4]) Die
egrationsvorstellung kann nicht zu einer konkreten Gemeinschaft
ren. „Das Wesen der Smend'schen Integration besteht gerade
in, daß immer wieder diese Gemeinschaft zerfällt und sich neu
den muß, eine noch individualistische Vorstellung.“[5]) Jede kon-
te Gemeinschaft erwächst aus einer Substanz als einer Zuständ-
akeit. Die Integration ist sowohl in biologischer wie in geistiger
nsicht ein Essentiale des Volkes und damit der Volksgemein-
haft, aber sie ist nicht primärer, geschweige denn erschöpfender
meinschaftsinhalt. Das plötzliche Versiegen jeder Nachkommen-
haft des Volkes ist nicht gleichbedeutend mit dem unmittelbaren
de der Volksgemeinschaft. Daß das rein dynamische Denken
zulehnen und vielmehr dynamisches Denken mit substantieller Be-
chtung zu verbinden ist, spricht auch der Führer aus, wenn er
t: „Deshalb liegt der Brennpunkt jeder nationalsozialistischen Betrach-
ng in der lebenden Substanz, die wir nach seinem geschichtlichen
erdegang als Deutsches Volk bezeichnen.“[6]) [7])

---

a. a. O., S. 165.

Der Führer als Wendepunkt des Denkens, in: Jugend und Recht, 1935, Nr. 7, S. 151.— vgl. dazu die Besprechung von Hamel in derselben Nr.

n der Einleitung gibt Krüger seine „Abhängigkeit von der Sozialtheorie“ Smends selbst zu.

vgl. dazu u. a. Hamel, Das Wesen des Staatsgebiets S. 149 ff., K. Larenz, Rechts- u. Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 123, E. R. Huber, Vom Wesen und Inhalt der politischen Verfassung, 1935, S. 23 ff.

R. Höhn, Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft, S. 48 — vgl. dazu E. Huber, a. a. O., S. 23 ff.

Schlussrede auf dem Kongress des Parteitages 1935. — Die Substanzvorstellung wird auch offenbar von R. Höhn vertreten, wenn er sagt: „Der „Erbhof bildet die Substanz der bäuerlichen Lebensgemeinschaft als Teilgemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft des ganzen Volkes.“ (a. a. O., S. 67). In gleicher Weise spricht C. Schmitt von „dem konkreten, Substanzhaften Denken der nationalistischen Bewegung (Staat, Bewegung, Volk, 1933, S. 42).

Gerade bei der Frage der Substanz der Volksgemeinschaft kommt auch die oft bemerkte Zwiespältigkeit des bekannten Buches von H. Liermann (Das Volk als Rechtsbegriff im Reichsstaatsrecht der Gegenwart, 1927) zum Ausdruck. Als ob ihm eine solche Substanz ganz unbekannt sei, definiert Liermann das Volk einmal als eine „in psychischer Wechselwirkung stehende größere Gemeinschaft von Menschen, wobei der Geist dieser Gemeinschaft, der auf Gefühl beruht, aber bis zum Bewußtsein gesteigert werden kann, und dessen Inhalt Kultur im weitesten Sinne bildet, unabhängig vom Leben des Einzelnen vergangene und zukünftige Generationen verbindet, (a. a. O., S. 31.). Andererseits erkennt er die Substanz ganz deutlich, wenn er später „das Volk . . . nicht mehr allein . . . durch gemeinsames Blut, sondern auch durch gemeisamen Boden, der von den Vätern ererbt ist und den Nachkommen gehören soll, verbunden“ sieht (S. 37.)

Die Substanz der Volksgemeinschaft ist total. Der Volks
nosse wächst mit allen Teilen seines Seins, organisch-körperl
ebenso wie seelisch und geistig, aus dem Volke. Das Volk ist
allumfassende Lebenszusammenhang, dem der Einzelne angeh
und aus dem er sich nicht zu lösen vermag; er empfängt sein ga
Dasein in und aus dem Volke.

II. Der Gemeingeist der Volksgemeinschaft.

Aus der Substanz der Gemeinschaft erwächst der Gem
geist. Wie die Volksgemeinschaft durch ihre Substanz ein be
deres Gepräge gegenüber allen anderen Gemeinschaften erhält,
nimmt der in ihr wirkende Gemeingeist eine Sonderstellung u
allen realisierten Systemen von Sinngebilden ein. Das liegt in d
Wesen des Volkes begründet, das oben bereits als eine biolog
metaphysische mit einem „Jus divinum" begabte Erscheinung bezei
net wurde. Die Verwirklichung seines Jus divinum ist die Aufg
und damit die Pflicht des Volkes. Das Jus divinum beruht
seiner göttlichen Sendung, die für jedes Volk einen besonderen
halt hat, und die von keinem anderen an Stelle des ursprüngli
betrauten erfüllt werden kann.[1]) Die Sinngebilde, die sich an
Jus divinum, das ein Wesensbestandteil des existentiell vorhanden
Volkes ist, knüpfen, geben dem volklichen Gemeingeist einen me
physischen Aspekt.[2])

Der Gemeingeist der Volksgemeinschaft beruht auf den Na
inhalten des Volkes und den aus ihnen erwachsenen geistigen
jektivationen, dem Volkstum. Er ist die Gesamtheit der Sinngeb
de, die aus der Substanz der Volksgemeinschaft den Volksgenoss
erwachsen und in ihnen verwirklicht werden. „Lebenden objektiv
Geist gibt es nur getragen von einem lebenden Volkskörper, gen
so wie den persönlichen nur getragen von einem lebendigen Leibe."[3]

Der Gemeingeist in diesem Sinne ist etwas anderes als d
objektive Geist Hegels. Der objektive Geist gilt Hegel „als e
Wesen höherer Ordnung über den Einzelmenschen, eine allgemei
Geist-Substanz mit eigener Seinsweise und eigenem Leben."[5]) All
dings zerfällt der objektive Welt-Geist in die Vielheit der Volk

1) „ . . . das Volk ist ein lebendiger Gedanke Gottes . . . " (P. Krannhals, aus d
unveröffentlichten Nachlaß, in: Westdeutsche Akademische Rundschau, 5. Jg., Nr. 27
v. 12. 12. 1935.
2) vgl. E. Anrich, Volk und Staat als Grundlage des Reiches, 1934, S. 13.
3) Hartmann, a. a. O., S. 180.
4) Sonderbar ist die Vorstellung E. Weinreich's (Die Nation als Lebensgemeinsch
1932, S. 20 ff.). Er unterscheidet Blutsgemeinschaften und Geistesgemeinschaften.
Das Volk ist Blutsgemeinschaft. Die Geistesgemeinschaft dagegen beruht auf de
bewußten Bekenntnis zu ihr. Dadurch, daß der Einzelne zur Willensfreiheit erwac
wird er in die Lage versetzt, in die Geistesgemeinschaft einzutreten; er muß es nic
Als Geistesgemeinschaft schwebt über der Blutsgemeinschaft Volk die Nation. S
ist jedoch nicht aus jener entstanden oder von ihr abhängig oder bedingt.
5) Hartmann, a. a. O, S. 6.

Geister, in denen er sich geschichtlich entfaltet und die jeder ein eigenes „Prinzip“ haben, das zu realisieren ihnen aufgegeben ist. Die Volksgeister sind aber auch aus sich selbst bezw. als Teile des Weltgeistes vorhanden. Es fehlt ihnen die Substanz, die sie trägt und ihre Quelle ist. Die Volksgeister sind selbst Substanz, „geistige“ Substanz in der Terminologie Hegels.

Neben Binder vermag sich unter den Rechtsphilosophen unserer Zeit auch K. Larenz trotz starker Ansatzpunkte nicht völlig von diesem Volksgeistbegriff zu befreien. Er sieht die konkrete Gemeinschaft als existentielle Wirklichkeit, wenn er z. B. sagt: „Blut muß Geist und Geist muß Blut werden. Blut ist Geist der Anlage, der Möglichkeit, dem Ziel nach.“ [1]) Nicht diese Gemeinschaft sondern den von der Natur abgelösten Volksgeistbegriff eines Hegel meint er aber, wenn er dann sagt, den Gesetzgeber binde „sein eigenes Wesensgesetz, seine Verwurzelung in der Substanz, (d. h., d. Verf.:) im Volksgeist.“ [2])

Ebensowenig wie die Auffassung Hegels kommt unserer Vorstellung die heute wieder vereinzelt ausgegrabene Volksgeistlehre der historischen Schule, insbesondere F. C. v. Savignys nahe. Savigny greift den Begriff des Organismus auf, wie er in dieser Zeit durch Kant und Schelling geprägt wurde. Schelling betrachtet die ganze Natur als ein „organisiertes und sich organisierendes“ Universum, den Geist dagegen sieht er als das „absolut Organische“ an, weil er „den Stoff ebenso wie die Form aus sich produziert.“[3]) Die „idealistische“ Fehlerhaftigkeit dieses Begriffes übernimmt mit dem Begriff auch Savigny. Nur nebenher erwähnt er das „Naturganze“ Volk. Der Volksgeist erscheint von diesem Naturganzen abgelöst und als selbsttätig wirkende Kraft. Savigny interessiert der Volksgeist nur als Quelle des Rechts. Der Volksgeist ist der Ursprung des Rechts und wird als solcher zu einem dem Recht innewohnenden organisch bildenden Trieb.[4]) Die Quelle des Volksgeistes liegt außerhalb des Gesichtskreises Savignsys. Zudem erfährt der Volksgeist bei Savigny und noch ausgeprägter bei G. F. Puchta eine Wendung ins Psychologisch-Individualistische, wenn es z. B. heißt: „Das Recht ist eine gemeinsame Überzeugung der in rechtlicher Gemeinschaft Stehenden“, und wenn das Recht weiterhin aus einem Gefühl innerer Notwendigkeit zu einem Ganzen verbunden erscheint.[5])

1) Volksgeist und Recht, in: Z. f. D. Kulturphilosophie (N. F. des Logos) 1934, H. 1, S. 40 ff. [50].
2) a. a. O., S. 60 — Gegen Larenz wendet sich, von anderen Gesichtspunkten aus, auch R. Höhn, Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft, S. 71.
3) System des transzendentalen Idealismus, Werke, II., S. 490, — vgl. dazu K. Larenz, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung, in: Hdbch. d. Phil., Abt. IV, 1934, C, S. 131 f.
4) K. Larenz, Volksgeist und Recht, S. 50.
5) F. C. v. Savigny, System des heutigen römischen Rechts, Bd. 1, 1840, S. 19; Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814, S. 8.

Fragen wir nun, ob aus der oben festgestellten Totalität der Substanz der Volksgemeinschaft auch ein totaler Gemeingeist erwachse, so erheben sich gegen eine solche Annahme schon wegen der anlagemäßigen Verschiedenheit der Volksgenossen zunächst Bedenken. Eine nähere Betrachtung führt zu dem Ergebnis, daß es eine allgemein und allzeitig gültige Antwort nicht gibt. Der Gemeingeist der Volksgemeinschaft ist zu Zeiten sowohl ein „geschlossener", wie er zu anderen Zeiten minderer Art ist. Die Entscheidung liegt bei den Volksgenossen einer Zeit. Die nationalsozialistische Vorstellung eines geschlossenen Gemeingeistes ist also nicht abstrakt sondern kann Wirklichkeit werden, sie ist bereits weitgehend verwirklicht.

Hiernach gibt es keine umfassendere Lebenserscheinung, als es das Volk ist. Die Volksgemeinschaft ist weder einem geheimnisvollen übervölkischen Kulturkreis im Sinne O. Spenglers[1]) noch der ebenso hypothetischen Menschheit[2]) etwa im Sinne des Spann'schen Universalismus als Teilgemeinschaft eingegliedert. „Der übervölkische internationale Wirkungszusammenhang der Völker besteht und wirkt in das Leben der einzelnen Völker hinein, aber er selbst gehört nicht unter die unmittelbaren Erlebnismöglichkeiten des Individuums, er wird vom einzelnen sekundär in Auswirkung auf das unmittelbar erlebte Volk erfahren."[3]) Das ist die Vorstellung eines totalen Gemeingeistes, d. h. einer geschlossenen Gemeinschaft nach der Auffassung Jerusalems.

Die besondere Bedeutung des Einzelnen für die Bildung eines geschlossenen Gemeingeistes in der Volksgemeinschaft rechtfertigt es, in diesem Zusammenhang den Realisierungsvorgang näher zu betrachten.

Der Volksgenosse wird in dem Volke, in der Substanz der Volksgemeinschaft geboren. Er wächst nicht in sie hinein sondern aus ihr. Die Zugehörigkeit zur Substanz der Volksgemeinschaft ist also eine Zuständlichkeit, zu deren Herbeiführung der Einzelne nicht beigetragen hat. In den Gemeingeist der Volksgemeinschaft hingegen wächst der Einzelne hinein, er nimmt die Sinngebilde in sich auf und verwirklicht sie dadurch. Diese Tätigkeit trägt Arbeitscharakter. „Es fällt dem Menschen nichts zu; der Geist, inhaltlich verstanden, vererbt sich nicht. Nur der Einsatz, die Arbeit schafft es."[4]) Das Verstehen und Erleben der Sinngebilde setzt ein Bemühen darum, wenigstens in Gestalt einer inneren Bereitschaft voraus und kann bewußt oder unbewußt erfolgen. Es liegt sogar

1) vgl. dazu A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. S. 695 f.
2) vgl. neben den Schriften O. Spanns z. B. E. Weinreich, a. a. O., S. 22.
3) E. G. Kolbenheyer, Lebenswert und Lebenswirkung der Dichtkunst in einem Volke, 1935, S. 7.
4) Hartmann, a. a. O., S. 89.

in der Eigenart gewisser Sinngebilde der Volksgemeinschaft, daß sie unbewußt realisiert werden (z. B. weitgehend Brauchtum und Sitte) und anderer wiederum, daß ihre Realisierung nur bewußt erfolgen kann (vor allem die Wissenschaft). Am deutlichsten wird der Arbeitscharakter des Verstehens der Sinngebilde an der Erlernung der Sprache.

Fehlt dieses bewußte oder unbewußte Bemühen, so werden die Sinngebilde der Volksgemeinschaft nicht, wie es der totalen Substanz der Volksgemeinschaft entspricht, in ihrer Ganzheit verwirklicht. In der Seele der Volksgenossen bleibt Raum zur Verwirklichung von außervolklichen Sinngebilden, die nicht zu volklichen umgewandelt worden sind. Die Bedeutung der geistigen Haltung einer Zeit für die Realisierung des Gemeingeistes wird erkennbar. Ein Zeitalter, das — wie das individualistische — die Gemeinschaft leugnete und den Einzelnen zum Mittelpunkt des Lebens erhob, war gleichbedeutend mit der Negierung der Bereitschaft zur Verwirklichung des Gemeingeistes. Eine Weltanschauung, die — wie der Nationalsozialismus — Volk und Volksgemeinschaft als den Mittelpunkt alles Seins betrachtet, muß also vor allem den Volksgenossen die Sinngebilde des Volkes in ihrer ganzen Vielgestalt weitgehend zu vermitteln suchen. Das geschieht insbesondere dadurch, daß das Volk in eine Ordnung gebracht wird. Es gilt, die Volksgemeinschaft auf den „natürlichen Ordnungen des Volkes aufzubauen".[1]) Es sind alle potentiellen Gemeinschaften im Volke zu aktualisieren und so in das Volksganze einzugliedern, daß der Einzelne die Sinngebilde dieser Teilgemeinschaften als Sinngebilde der Volksgemeinschaft als Ganzes erlebt.[2]) Die Teilgemeinschaften sollen den Einzelnen zu einem „Gemeinschaftsmenschen" machen; sie sollen ihm die Fähigkeit seiner Seele zur Aufnahme von Gehalten der Gemeinschaft und ihre Bereitschaft dazu bilden. Andererseits sollen die Teilgemeinschaften dem Einzelnen durch ihr Erlebnis das Erlebnis der Volksgemeinschaft als Ganzes vermitteln. Verwirklichen wir in unserer Seele den Gemeingeist eines Arbeitsdienstlagers, eines SA-Sturmes oder einer Betriebsgemeinschaft, so verwirklichen wir dadurch ein Stück volklichen Gemeingeistes.[3])

1) H. Emig, Der Begriff der Verfassung im heutigen deutschen Recht, in: Z. f. g. Staatsw., 1935, S. 473. — vgl. dazu auch C. Schmitt, Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934, und insbesondere R. Höhn, z. B. Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft, 1935. In der Schrift von Höhn vermißt man eine Darstellung des Begriffes Volksgemeinschaft. Höhn führt, wie auch in seinen übrigen Schriften, in vorzüglichen, z. T. jedoch angreifbaren Darlegungen aus, was die Volksgemeinschaft nicht ist, und daß sie in den Ordnungen des Volkes gelebt wird. Vergeblich aber sucht man eine nähere Erörterung des Begriffes der Volksgemeinschaft selbst.

2) Die Auffassung O. Spanns, daß eine feste Abstufung und Gliederung der Teilganzen erforderlich sei, ist mit der Wirklichkeit des Lebens nicht vereinbar. Ganz im Sinne Spanns sagt übrigens H. Steingräber: „Zum Wesen des Ganzen gehört eine bestimmte Anordnung der Teilganzen." (Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart, Diss., Greifswald, 1933, S. 33).

3) Im nächsten Teil dieser Arbeit wird von dem Begriff der Ordnung noch ausführlich die Rede sein.

III. Der Gemeinsinn der Volksgemeinschaft.

Als wichtiges subjektives Merkmal der Gemeinschaft wurde der Gemeinsinn bezeichnet, der als die bewußte Bejahung der Gemeinschaft durch den Einzelnen und die daraus entspringende Tat- und Opferbereitschaft erkannt wurde. Es ist die sittliche Pflicht jedes Gliedes der Volksgemeinschaft, für die Gemeinschaft einzustehen und zu opfern, also Gemeinsinn zu haben.

Um die Erkenntnis des Gemeinsinnes in der Volksgemeinschaft hat sich insbesondere und mit Erfolg die neueste Strafrechtswissenschaft bemüht. Das Ergebnis dieser wissenschaftlichen Arbeiten hat seinen grundlegenden Niederschlag in einer von dem Reichsrechtsamt der NSDAP. herausgegebenen Schrift[1]) gefunden. Der Gemeinsinn wird dort als „Treuepflicht" bezeichnet. Die Treuepflicht bedeutet: „in der blutmäßigen Verwurzelung und Verbundenheit in der Volksgemeinschaft alle Kräfte für diese einsetzen, für ihre Erhaltung, ihren Schutz, ihre Zukunft an den großen völkischen Aufgaben und Zielen mitschaffen. Die Treuepflicht gegenüber der Volksgemeinschaft schließt in sich die Verbundenheit mit den Volksgenossen, die Bereitschaft, ihm in der Not zu helfen, ihn in der Gefahr zu schützen und ihn als Volksgenossen zu achten." [2])

Ebenso wie jeder Volksgenosse in verschiedenem Maße an dem volklichen Gemeingeist teil hat, verkörpert sich der Gemeinsinn jedoch in den meisten nicht in der möglichen höchsten Intensität. Ein gewisses Mindestmaß von Gemeinsinn muß aber in jedem Volksgenossen vorhanden sein. Welchen Umfang dieses Minimum hat, hängt von den jeweiligen Erfordernissen der Volksgemeinschaft wie auch von der Weltanschauung einer Zeit ab. Der Nationalsozialismus verlangt von den Volksgenossen ein unvergleichlich höheres Maß an Gemeinsinn, als etwa der Liberalismus verlangen würde, wenn ihm dieser Begriff bekannt wäre. Schließlich ist auch die Stellung des Einzelnen in der Volksgemeinschaft maßgebend. Je verantwortlicher und bedeutsamer die Stellung eines Volksgenossen im Volke ist, um so größer ist das von ihm aufzubringende Maß an Gemeinsinn. „Die besondere Treuepflicht der volksführenden Männer verlangt von ihnen, daß sie in der Erfassung und Erfüllung der völkischen Pflichten leuchtendes Vorbild sind." [3])

Zwischen dem Gemeingeist und dem Gemeinsinn besteht ein enger logischer und tatsächlicher Zusammenhang. Eine große Zahl von Sinngebilden der Volksgemeinschaft kann nur eine bewußte Realisierung erfahren, andere werden regelmäßig bewußt realisiert. Diese

1) H. Frank, Nationalsozialistische Leitsätze für ein neues Deutsches Strafrecht, 1. Teil, 1935.
2) a. a. O., S. 21.
3) a. a. O., S. 22.

wußtheit setzt den Willen zur Realisierung voraus oder ist doch ht ohne solchen denkbar. Die Verwirklichung der Sinngebilde chieht auf der Ebene der Bewußtheit und des Willens, der auch · Gemeinsinn angehört. Vielfach ist zudem die Verwirklichung · Sinngebilde gleichbedeutend mit opfernder Hingabe für die meinschaft, sie würde dann also in der Gestalt des Gemeinsinnes olgen.

Es ist jedoch falsch, den Bestand der Volksgemeinschaft ledig- von dem Willensentscheid der Volksgenossen abhängig zu chen.[1]) Diese allgemeine Bedeutung hat der Wille der Einzel- gegenüber der Gemeinschaftssubstanz und dem Gemeingeist ht. „Wer . . . den Willen als den letzten starren, konstanten rechnungpunkt allen sozialen Lebens betrachtet, hat nur die kom- rziellen Kategorien zur Deutung der Gemeinschaft zur Verfügung.“[2]) erdings scheint Hamel die Bedeutung des Willens wiederum auch unterschätzen, wenn er sagt: „Für uns . . . machen jene irra- nalen Substanzen, die den Willen bestimmen, gerade das Wesen r Gemeinschaft aus.“[3]) Es ist der enge Zusammenhang und wieder- das Getrenntsein von Gemeingeist und Gemeinsinn zu berück- htigen. Gewiß erfährt ein großer Teil der Sinngebilde der Volksge- inschaft seine Realiesierung in den Volksgenossen auch unbewußt. windet aber der Wille, sie insoweit zu verwirklichen, als sie die wußtheit voraussetzen oder wird ihre Realisierung überhaupt be- ßt verneint, so schwindet der Gemeingeist. Es fehlt dann auch jenem Mindestgrad von Gemeinsinn, ohne den die Volksgemein- aft zerfällt.

Die Volksgemeinschaft fordert also von jedem Volksgenossen gewisses Mindestmaß von Gemeinsinn, ohne das ihr Bestand fährdet sein würde. Das „Aufgegebensein der Gemeinschaft legt ganze Verantwortung für Bildung und Blüte der Gemeinschaft njenigen Personen auf, die sie bilden.“[4]) Der von dem einzelnen lksgenossen aufzubringende Grad von Gemeinsinn ist nach dem rmögen des Einzelnen und seiner Stellung in der Volksgemein- aft verschieden. Wer das ihm hiernach zukommende Maß an meinsinn nicht aufbringt, muß entweder einen niederen seinem meinsinn angemessenen Rang in der Volksgemeinschaft einnehmen er scheidet — bei Fehlen des objektiven Mindestmaßes — über- upt aus der Volksgemeinschaft aus.

---

[1]) Für unsern Begriff der Volksgemeinschaft gilt nicht das viel zitierte Wort des Franzosen E. Renan: „L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours“ Qu'est ce qu'une nation? 1882, S. 27).
[2]) W. Hamel, Volkseinheit und Nationalitätenstaat, S. 576.
[3]) a. a. O.
[4]) H. Krüger, Führer und Führung, S. 67.
Gemeinschaft und Staatswissenschaft, in Z. f. g. Staatsw., 96. Bd. (1936), 2. H., S. 299 ff.

In einem kürzlich erschienenen Aufsatz[1]) bemüht sich — doch auf anderer Grundlage, als es in dieser Arbeit geschehen ist — A. Pfenning um die Erfassung des nationalsozialistischen Gemeinschaftsbegriffes. Pfenning stellt hier einen Begriff der Gemeinschaft dar, der sich auf die nationalsozialistischen Kampfgemeinschaften beschränkt. Aus ihnen allein kann nach seiner Ansicht der Begriff der Gemeinschaft gewonnen werden (S. 318), Die Richtigkeit dieses Ausgangspunktes muß bezweifelt werden. Es gibt im Gegensatz zu den „Kampfgemeinschaften" SA-Sturm, Arbeitsdienstlager, Gruppe, Zug oder Kompagnie in der Wehrmacht andere Gemeinschaften, denen die Beharrung, Zuständlichkeit und Seßhaftigkeit als Grundausdruck ihres Wesens eigen ist, die weniger in einer aktivistisch-öffentlichen als vielmehr in einer Sphäre des Fürsichseins bestehen, vor allem z. B. die Familie. Auch diesen Gemeinschaften ist — dürfte aus den vorstehenden Ausführungen hervorgegangen sein — ein Element des Kampfes eigentümlich; dieses ist für sie jedoch nicht wesensbestimmend. Man kann bei der Bildung des Gemeinschaftsbegriffes also nicht von den Kampfgemeinschaften ausgehen, weil diese bereits Gemeinschaften besonderer Artung sind. Der Ausgangspunkt kann nur ein umfassender Begriff der Gemeinschaft sein.

Pfenning vermag auch nicht die Unterschiedlichkeit der einzelnen Gemeinschaften innerhalb der Volksgemeinschaft zu begründen. Die Rasse allein (S. 312 ff) ist hierzu nicht genügend. Gerade die Ausführungen Pfennings scheinen die Richtigkeit unserer Unterscheidung der Gemeinschaften nach ihren Substanzen zu bestätigen. Die Betriebsgemeinschaft z. B. erwächst aus, an und in dem Betrieb dieser sachlich-räumlichen Gegebenheit. In erster Linie hierdurch und durch ihre damit gegebenen Eigentümlichkeiten unterscheidet sie sich etwa von einem SA-Sturm. Rassische Besonderheiten können für diese Unterscheidung nicht oder doch nur sekundär in Betracht kommen. Die Ausführungen Pfennings sind daher für die Kampfgemeinschaften weitgehend zu bejahen, als Grundlegung des Gemeinschaftsbegriffes jedoch abzulehnen.

1) Gemeinschaft und Staatswissenschaft, in Z. f. g. Staatsw., 96. Bd. (1936), 2. H., S. 299 f

Der Ausgangspunkt der nationalsozialistischen Lehre liegt nicht im Staat, sondern im Volk.

Adolf Hitler.

III. Teil.

DER VÖLKISCHE STAAT.

§ 8. Der politische Begriff des Volkes.

Wenn das Volk bisher allein als eine biologisch-räumlich-stige Ganzheit und als Gemeinschaft betrachtet wurde, so ist mit noch keine umfassende Darstellung des Begriffes Volk gegeben. s Volk ist ohne einen es umschließenden Staat oder doch ohne Streben nach einem solchen nicht wirklich. Es gilt daher, das rhältnis von Volk und Staat festzustellen. um das Wesen des lkes auch nach dieser Seite zu erfassen. Durch sein Streben h einem Staat und im Staat tritt uns das Volk in dem Bereich Politischen entgegen, dessen umstrittene Bedeutung daher zu-hst festzulegen ist.

I. Der Begriff des Politischen.

Über den Begriff des Politischen stehen sich in der neuesten atsrechtsliteratur vor allem die Thesen C. Schmitts und O. Koellutters gegenüber. Schmitt bezeichnet — auf eine kurze Formel racht — die Freund/Feind-Gruppierung als das entscheidende iterium des Begriffes.[1]) Koellreutter lehnt diese Auffassung ab, il sie sich am Feind orientiere.[2]) Nach seiner Meinung „erschließt h das Wesen des Politischen nicht in der Orientierung am Feind, dern in der Orientierung an der Gemeinschaft, d. h. am Freund Sinne von Volksgenossen.“[3])

Die Kritik Koellreutters an der These Schmitts ist nicht un-echtfertigt, obwohl Schmitt nicht den Begriff, sondern nur ein erkmal desselben bestimmen will und auch von der politischen nheit und Gemeinschaft spricht.[4]) Andererseits kann auch der ffassung Koellreutters nur beschränkt beigepflichtet werden. Der hre Begriff des Politischen scheint in der Synthese beider Auf-sungen zu liegen: Ausgangspunkt und Inhalt des Politischen ist Gemeinschaft. Die Gestaltung und insbesondere die Erhaltung r Gemeinschaft ist vorwiegend ein Kampf gegen ihre — inneren und eren — Feinde.[5]) Der Begriff des Politischen wäre demnach zu be-

[1]) Der Begriff des Politischen, 3. Ausg. 1933, S. 7.
[2]) Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, 1935, S. 8. — Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss, 1935, S. 3. ff.
[3]) a. a. O.; ähnlich in seinen übrigen Schriften.
[4]) a. a. O., S. 27.
[5]) vgl. Huber, Wesen und Inhalt der politischen Verfassung, 1935, S. 43 ff.

stimmen als der in friedliche oder feindselige Entscheidung u
Tat umgesetzte Wille der Gemeinschaft, ihr Dasein in der jewe
geforderten Intensität zu bewahren.[1]) „Politik ist Arbeit und Kam
für die Erhaltung und Entfaltung des Votkstums.“[2])

Sowohl die Überbetonung der Feind-Kategorie durch Schm
wie die Überbetonung der Freund-Kategorie durch Koellreutter
aus der Zeit zu verstehen. Schmitt formulierte seinen Begriff d
Politischen im Jahre 1927 — in einer Zeit also, die von dem inn
politischen Gegensatz und Kampf beherrscht war. Koellreutter d
seine zuerst 1933 — in einer Zeit, in der begonnen wurde, a
einer atomisierten Gesellschaft die Volksgemeinschaft zu entfalt
und zu gestalten. Gewiß behält auch in einer weitgehend realis
ten Volksgemeinschaft die Freund-Kategorie als „Gemeinsinn“ ih
Bedeutung. Die Erhaltung und immer erneute Sichtbarmach
des Gemeinsinns wird daher eine wesentliche Aufgabe der politisch
Gemeinschaft darstellen, die jedoch dadurch an Aktualität im u
mittelbaren Bereich des Politischen verlieren wird, daß sie ein
weitgehend gesetzmäßigen Ablauf durch die Erziehung des jung
Volksgenossen zum „Gemeinschaftsmenschen“ erfährt. Die Fein
Kategorie hingegen wird durch die Verwirklichung der Volks
meinschaft nicht beseitigt, sie erhält vielmehr erhöhte Bedeutu
Man könnte beinahe sagen, daß sie in einem reziproken Verhält
zu der Verwirklichung der Freund-Kategorie steht.

II. Das Volk als politischer Begriff.[3])

Das Volk ist gestaltend und schöpferisch tätig: die Größe se
nes Schöpfertums ist durch seine bestimmende Rasse bestimm
Seine Kraft zu Schöpfungen jeder Art scheint unbegrenzt zu se
und nur mit dem Schwinden der bestimmenden Rasse zu erlahme

Unter der Menge des Geschaffenen läßt sich solches, das meh
einem inneren gleichsam privaten Bereich angehört, von solche
unterscheiden, das das Volk als Ganzes umfasst oder erfasst un
daher gleichzeitig nach außen — gegen andere Völker oder vo

1) E. Krieg, sagt differenzierter: Alles Handeln . . . , das die gemeinschaftliche Ga
heit nach außen zum Ausdruck, zur Macht, zur Sicherung bringt, das die Beziehu
gen der einander entgegenstehenden Lebensräume regelt und dazu nach innen d
erforderlichen Maßnahmen und Einrichtungen trifft, macht den Sinn und Inhalt d
Politik aus . . .“ (Nationalpolitische Erziehung, 2. Aufl., 1932, S. 79).
2) G. Neeße, a. a. O., S. 33, — vgl. dazu E. R. Huber, (Die Deutsche Staatswisse
schaft, S. 29), der den Begriff des Politischen als „Seins- und Handlungsform ein
geschichtlichen Lebenseinheit“ bezeichnet.
3) Der Begriff des politischen Volkes stammt von E. M. Arndt, der durch diesen B
griff die drohende Zersetzung der Gemeinschaft zu vereiteln suchte. Vgl. Grundlini
einer teutschen Kriegsordnung, 1813: „Wenn ein ganzes Volk sich rühmt, es sei nic
politisch, so rühmt es sich der Dummheit . . . Ein freies und kräftiges Zusamme
leben des Volkes und seiner verschiedenen Klassen und Arten: . . . Das allein h
politische Völker gemacht.“ (zit. nach E. M. Arndt, Deutsche Volkwerdung, heraus
von C. Petersen und P. H. Ruth, 1934, S. 152).

ihnen abgrenzend — gerichtet ist, das also gleichsam dem „öffentlichen" Bereich angehört. Durch dieses Schaffen wird das Volk zu einer geschichtlichen Wirklichkeit, jenes gleichsam private Wirken hingegen erfolgt wesensgemäß unzeitlich und daher ungeschichtlich. Während das eine regelmäßig bewußt wird, wird das andere, Brauchtum, Sitte, Mundart, daher auch regelmäßig unbewußt gestaltet und bewahrt.

Zu der gleichsam öffentlichen Sphäre gehört das Volk als politische Erscheinung. Es ist hierher das gesamte Wirken des Volkes in dem oben umschriebenen Bereich des Politischen zu rechnen. Das Volk ist die politische Gemeinschaft; alles Politische ist am Volk orientiert. „Nur vom Volke her erfährt der politische Bereich seinen Sinn und seine verpflichtende Kraft."[1]) Doch ist die Sphäre des volklichen Daseins, die als die gleichsam private, nicht-öffentliche bezeichnet wurde, nicht von dem politischen Bereich ausgeschlossen; auch die intimste Ausprägung des Volkes ist stets latent politisch.[2])

Die Äusserungen der politischen Wirksamkeit des Volkes erfolgen vor allem durch den Staat, ohne daß jedoch der Staat das alleinige Mittel des politischen Tätigwerdens des Volkes darstellte. Der Staat selbst ist sogar Ausdruck der politischen Wirksamkeit des Volkes. Das Volk bildet sich im Laufe seiner Geschichte jeweils den Staat, der seinen Erfordernissen angemessen ist. Genügt ein Staat seinen Bedürfnissen nicht mehr, ist er ihm fremd oder schädlich geworden, so bildet das Volk ihn um oder zerstört ihn und baut sich einen neuen Staat. Das Volk vergeht nicht mit seinem Staat. Gerade in seiner Kraft, aus seiner Substanz heraus neue Staaten und Staatensysteme zu bilden, ohne sich in ihnen zu erschöpfen, prägt sich die politische Kraft des Volkes aus.

E. R. Huber ist entgegen dieser Auffassung der Ansicht, daß das Volk nur im Staate wahrhaft politisches Volk ist. Politisches Volk ist ihm „nur das Volk, das zum Bewußtsein seiner geschichtlichen Sendung erwacht ist und im Staate die Form gefunden hat, in der es diese geschichtliche Aufgabe erfüllen kann." Vorher ist nach der Auffassung Hubers das Volk eine „unbewußte naturhafte Einheit."[3]) Diese Ansicht ist nicht haltbar. Unpolitisch wäre nach ihr z. B. die in höchstem Maße politische primäre Staatsbildung des Volkes. „Volk ist vielmehr seinem Wesen nach insofern immer

1) Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 139. — Ebenso Koellreutter, Deutsches Verfassungsrecht, S. 10.

2) Dieser Ansicht ist auch Larenz, der (a. a. O., S. 145) darauf hinweist, daß z. B. im Grenzkampf die politische Latenz solcher Bereiche des Volkes einer höchsten politischen Aktualisierung weichen kann. Abzulehnen ist demgegenüber die Auffassung K. Krugs: „Es gibt keinen Bezirk des deutschen Volkslebens, an dem nicht das ganze deutsche Volk Anteil nähme, wenn er wirklich dem Leben seines Volkes angehört" (Erziehung zur Gemeinschaft im deutschen Thingspiel, in: V. im Werden, 1935, H. 8, S. 453).

3) Die Deutsche Staatswissenschaft, S. 35. vgl. dazu Huber, Wesen und Inhalt der politischen Verfassung, S. 44 f.

schon politisch, als es den Willen zum eigenen Dasein und damit die Richtung auf Staatlichkeit in sich trägt.“ [1])

M. H. Boehm ist dieser Begriff des politischen Volkes fremd. Wohl geht nach seiner Auffassung der Staatsmann aus der Mitte des Volkes hervor, um in den Bereich des politischen Handelns einzutreten. Die politische Wirksamkeit gehört für ihn aber zum staatlichen Bereich, dem Volke ist sie wesensfremd. Das Volk „ruht auch noch im Vorgeschichtlichen, im Außergeschichtlichen. Volk spart sich auf.“ [2]) Diese Auffassung ist wohl aus dem Grenzkampf-Erlebnis heraus zu begreifen, unter dessen Einwirkungen das Buch Boehms steht.

Als politisches Volk ist vor allem das „junge Volk“ zu verstehen.[3]) Dieser Begriff „bezeichnet die einem Volke innewohnende Fähigkeit zu Wiedergeburten und Wandlungen, zu Verjüngungen und Wiederaufstiegen, insbesondere aber . . . die Fähigkeit eines Volkes, neue staatliche Strukturgedanken aus sich hervorzubringen, sie mit vollem Einsatz zu verwirklichen, ohne sich in alle Zukunft in ihnen zu verfangen und neue geschichtliche Lagen nicht nur durch Anpassung und Selbstsicherung sondern durch schöpferische Selbstgestaltung zu bewältigen.“ [4]) An sich ist kein Volk jung oder alt. „Ein Volk wird jung, indem es jung wirkt.“ [5]) Das junge Volk kämpft — im Gegensatz zum alten Volk, das sich auf die Erhaltung des Gewordenen und Überkommenen beschränkt — um Neues. Es ist auf die Zukunft ausgerichtet und ist daher eine dynamisch-revolutionäre Erscheinung.

Nicht immer tritt das Volk politisch wirkend in die Erscheinung. Zwischen Hochzeiten politischer Aktualität liegen andere Zeiträume, in denen das Volk politisch untätig ist und sich auf seinen inneren Bereich zurückgezogen hat oder sogar gänzlich willens- und handlungsunfähig erscheint. Potentiell ist das Volk aber auch dann politisch. „Der Sinn solcher Zeiten ist dann gerade: den Willen zum Staat zu regenerieren und die neue Epoche der politischen Geschichte in der Substanz des Volkes vorzubereiten.[6])

Die schöpferische Substanz des Volkes ist vor allem seine bestimmende Rasse. Das politische Wirken des Volkes unterliegt daher den Gesetzmäßigkeiten, denen die Rasse unterworfen ist. Würde man jedoch diese Bedingtheit als die alleinige oder allein entscheidende ansehen, so würde man dem Bereich des Biologisch-

1) K. Larenz, a. a. O., S. 139.
2) M. H. Boehm, Das eigenständige Volk, 1932, S. 292.
3) vgl. Moeller van den Bruck, Das Recht der jungen Völker, 1919.
4) H. Freyer, Der politische Begriff des Volkes,: in D. H. f. Volks- und Kulturbodenforschung, 3. Jg., 1933, H. 5, S. 193 ff. (206).
5) Moeller van den Bruck, a. a. O., S. 24.
6) Freyer, a. a. O.

Naturhaften verhaftet bleiben; der Weg des Volkes in der Geschichte — das bedeutet: seine politische Geschichte — würde als eine Abfolge natürlicher Gesetzmäßigkeiten anzusehen sein. Hier gilt es, die Sphäre des materialistisch-biologischen Denkens zu verlassen und auf den metaphysischen Sinngehalt des Volkes, seine besondere Bestimmung und Sendung unter den Völkern der Welt, zurückzugreifen, aus der oben bereits ein Jus divinum des Volkes in der Welt und in der Geschichte hergeleitet wurde. „Erst diese geschichtliche Idee, die als unentrinnbares Grundgesetz das Volk in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt, erhebt das Volk aus der rein biologischen Existenz zum wahren politischen Sein.“[1]) Die Sendung des Volkes begründet die Kontinuität seiner Geschichte, sie ist der Sinn seiner Geschichte. Sie „konkretisiert sich (ein Grundgedanke besonders des späteren Fichte) durch die Jahrhunderte hindurch in eine Abfolge epochaler Aufgaben.“[2]) Alle diese konkreten Aufgaben, die durch die geschichtliche Situation der Zeit bedingt sind, erwachsen aus der einen Sendung des Volkes. In der Erfüllung seiner jeweiligen Aufgaben schafft das Volk sich einen Staat, handelt durch ihn, zerstört ihn, bildet ihn um oder neu, spannt Reiche aus und läßt sie zerfallen.[3])

Es erhebt sich die Frage, wie dieser Begriff des politischen Volkes sich zu dem Begriff der Nation verhält. Der Begriff der Nation, der in seiner modernen Ausprägung aus der Zeit der Französischen Revolution stammt, hat, ebenso wie der Begriff des Volkes, verschiedene Deutungen erfahren. In seiner berühmten Vorlesung „Qu'est ce qu'une nation?“ hat E. Renan ihn auf die Formel eines plebiscite de tous les jours gebracht und definiert ihn als „une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices, qu'on a fait et de ceux qu'on est disposé à faire encore.“[4])

Die Nation in diesem herrschenden Sinne ist also eine geistige Erscheinung. Sie beruht auf der bewußten Bejahung ihrer Angehörigen, die insbesondere an keine rassischen Voraussetzungen geknüpft ist. Die Nation stellt einen seelisch-geistigen Willensverband dar, der auf Grund der gewollten Zugehörigkeit zu ihm besteht und seinem Wesen nach nichts anderes sein kann als das.[5])

Die zweite Eigenart der Nation ist ihre Staatsbezogenheit.[6]) Die Nation ist eine Staatsnation.[7]) Dieses der romanischen Doktrin

1) E. R. Huber, Die Deutsche Staatswissenschaft, S. 35.
2) Freyer, a. a. O., S. 207.
3) vgl. Freyer, a. a. O.
4) Qu'est ce qu'une nation, 1882.
5) Die Bedeutung, die der „persönliche Wille“ für die Bildung der Nation hat, bringt z. B. W. Sauer klar zum Ausdruck (Schöpferisches Volkstum als National- und weltpolitisches Prinzip, S. 12).
6) Nach der italienischen Doktrin „wird die Nation vom Staate geschaffen“ [B. Mussolini, Der Faschismus, 1933, S. 7].
7) Man hat den Versuch einer Trennung von Staatsnation und Kulturnation gemacht, was jedoch ungerechtfertigt ist und heute wohl allgemein abgelehnt wird.

entstammende Wesensmerkmal des Begriffes der Nation wird nun vielfach mit völkischen Vorstellungen verbunden, sodaß man etwa — wie C. Schmitt[1]) — die Nation als das zu dem Bewußtsein seiner selbst erwachte und staatlich gestaltete Volk betrachtet. Die Nation wäre hiernach gleichsam eine höhere Form des Volkes. Das Volk würde zur Nation, wenn es im Staat seine Lebensform gefunden hat. Ähnlich ist die Auffassung G. Neesses, der in der Nation „die vollkommene Formgebung eines natürlich gewachsenen Wesens" sieht.[2]) Das ist auch die von W. Sauer vertretene Ansicht. Nach seiner Meinung führt ein geschichtlicher Weg „vom Volk durch den Staat zur Nation . . . Volk ist Natur; Staat ist Form; Nation ist Gehalt, Wert, Kultur."[3])

Dieser Ansicht kann nicht zugestimmt werden. Sie verkennt, daß Volk und Nation nicht nur zu unterscheidende sondern darüber hinaus entgegengesetzte Prinzipien sind. Die Begriffe Volk und Nation liegen auf verschiedenen Ebenen und können auch durch den Staat nicht verbunden werden.[4]) Der willens- und nicht naturgebundene Begriff der Nation kann nicht eine höhere Entwicklungsform des auf Naturgebundenheit beruhenden Volkes sein. Er ist ein anderes, zu dem vom Volke her kein Weg führt. Die höhere Form des Volkes ist vielmehr das politische Volk, das allerdings zum Staate strebt und im Staat auch seine Gestalt findet. Dieser Staat ist aber nie die vollkommene Gestalt des Volkes, weil stets Teile des Volkes außerhalb des Staates bleiben, ohne damit jedoch eine Lösung vom Volke zu erfahren.

Das Volk ist aber auch nicht lediglich — das wurde in dem ersten Teil dieser Arbeit dargetan — eine natürliche Gegebenheit sondern darüber hinaus eine geistig-seelische Substanzialität. Die Einzelschöpfungen liegen im Volke und nicht — wie Sauer (S. 11) sagt — in der Mitte zwischen dem Ursprung Volk und dem Ziel Nation. Es liegt nach allem gar kein Bedürfnis vor, den romanischen Begriff der Nation mit dem deutschen Volksbegriff zu verbinden und diesen damit — wenn auch ungewollt — zu entwerten.[5]) [6])

---

1) Verfassungslehre, 1928, S. 231.
2) G. Neesse, a. a. O., S. 65.
3) W. Sauer, a. a. O., S. 6; ebenso S. 19. — Aehnlich Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie, 1929, S. 189 ff., wo er einmal sagt: „das Volk liefert das Blut, der Staat den Leib, die Nation den Geist" (S. 191).
4) vgl. hierzu und zu dem folgenden die interessanten und zutreffenden Ausführungen von E. Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen, 2. Aufl., 1930, S. 114 ff.
5) Eine andere jedoch ebenso abzulehnende Auffassung vertritt O. Koellreutter, für den „Volk und Nation keine wesensverschiedene Begriffe" sind (Deutsches Verfassungsrecht, S. 71).
6) vgl. hierzu die Ausführungen von H. Freyer, a. a. O., S. 202 ff.

§ 9. Der Staat als Apparat oder als Gestalt.

I. Volk und Staat.

Mit dem Begriff des politischen Volkes ist der Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus sich das Verhältnis von Volk und Staat und damit der Begriff des Staates bestimmen läßt. Nicht der Staat sondern das Volk ist primär, zeitlich wie an Bedeutung. Die Staaten werden gebildet und vergehen, das Volk ist — nach einem wohl von M. H. Boehm geprägten Wort — zeit-ewig. Der Staat ist begrifflich ein Mittel; er hat einen Zweck zu erfüllen, nicht ist er Selbstzweck. Der Zweck ist das Volk. Er ist ein völkischer Staat und seine Aufgabe „liegt in der Erhaltung und Förderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen“[1]) (der Volksgemeinschaft).

Dieses Verhältnis von Volk und Staat ist von grundlegender Bedeutung für unsere Staatslehre. Weder die liberale noch die demokratische Staatsauffassung noch die in der Weimarer Zwischenverfassung gebildete Mischform dieser Staatstheorien kennen den Begriff des politischen Volkes in unserem Sinne.[2]) Schon deshalb ist eine grundsätzliche Abkehr von der Staatslehre der Vergangenheit erforderlich. Das wird heute noch vielfach verkannt. Man glaubt, die Begriffe der liberal-demokratischen Staatsauffassung unverändert oder „mit nationalsozialistischem Geist erfüllt“ zur Darstellung unseres völkischen Staates verwenden zu können. So behauptet F. W. Jerusalem, „daß der heutige Staat die Grundstruktur des bisherigen individualistischen Staates nicht verlassen“ habe.[3])

Insbesondere der Primat des Volkes gegenüber dem Staate und die Mittelhaftigkeit des Staates wird von Einzelnen nicht bemerkt, obwohl gerade der Führer in „Mein Kampf“ und vielen seiner Reden diese Grundsätze völlig eindeutig herausgestellt hat. So unterscheidet C. Schmitt in seiner bekannten Schrift „Staat, Bewegung, Volk“, der er den Untertitel „Die Dreigliederung der staatlichen Einheit“[4]) gegeben hat, den „Staat im engeren Sinne“ als den politisch-statischen Teil, die Bewegung als das politisch-dynamische Element und das Volk als die im Schutz und Schatten der politischen Entscheidungen wachsende unpolitische Seite. Demgemäß „ergeben sich folgende drei Ordnungsreihen“:

1) Das staatliche Behörden- uud Ämterwesen, bestehend aus dem Heer und dem staatlichen Beamtentum, das als Staat im engeren Sinne bezeichnet wird,

---

[1]) Adolf Hitler, Mein Kampf, S. 433.
[2]) vgl. über die Ansätze dazu in der Weimarer Verfassung H. Liermann, a. a. O.
[3]) Das Verwaltungsrecht und der neue Staat, in: Festschrift f. Rudolf Hübner, 1935, S. 124.
[4]) 1933.

b) die Staat- und Volktragende Partei als der politische Körper, in dem die Bewegung ihre besondere Gestalt findet,

c) eine der Selbstverwaltung überlassene Sphäre des Volkes, die sowohl die berufsständische Wirtschafts- und Sozialordnung wie auch die kommunale Selbstverwaltung umfaßt.[1])

Gegen diese Dreigliederung Schmitts wendet sich vor allem O. Koellreutter. Er sucht insbesondere vergeblich eine Antwort auf die Frage, in welche Reihe der dreigliedrigen Ordnung die Kirchen gehören. Das rein Konstruktive der Lehre Schmitts sieht er darin, daß sie „nicht die spezifisch deutsche und damit völkische Grundposition heraushebt, die den Nationalsozialimus sowohl vom Bolschewismus wie vom Faschismus unterscheidet.“[2]) Staat, Bewegung und Volk bilden, wie er mit Recht feststellt, keine gleichwertigen Ordnungsreihen, sondern jene wurzeln ihrerseits wieder im völkischen Sein.

Schmitt lehnt es ausdrücklich ab, seine Dreigliederung im Sinne der liberalen Zerreissungen zu alternativ trennenden Entgegensetzungen zu machen. Trotzdem verkennt er das Wesen des völkischen Staates. Auch bei Vermeidung jeder Entgegensetzung muß man jeder der drei Ordnungsreihen Schmitts einen eigenen Bereich zusprechen, der von den Bereichen der beiden anderen Reihen getrennt ist. Die Ordnungsreihen Schmitts stehen nebeneinander, nicht gehen sie auseinander hervor. Das politische Volk als die Grundsubstanz, aus der Bewegung und Staat erwachsen, hat in dieser Dreigliederung keinen Raum.

Während die der klar ausgesprochene Auffassung des Führers über die Zweitrangigkeit und Zweckgebundenheit des Staates entgegenstehenden Ansichten in der neuesten Staatslehre selten sind und nicht schwer wiegen, ist die weitere Frage, wie der völkische Staat als solcher begrifflich zu bestimmen sei, durchaus streitig. Es sind an sich zwei grundsätzlich voneinander verschiedene Auffassungen hierüber möglich, die auch beide mit größter Energie in der Wissenschaft verfochten werden. — Die eine betrachtet den Staat als Apparat, die andere sieht ihn als die Gestalt des Volkes an. Wir wollen uns im folgenden nur mit diesen beiden Ansichten beschäftigen, um festzustellen, welche von ihnen die nationalsozialistische ist, und davon absehen, andere in der Wissenschaft vertretene aber offenbar mit der nationalsozialistischen Staatsauffassung nicht vereinbare Vorstellungen in den Kreis der Untersuchung einzubeziehen.

1) a. a. O., S. 12.
2) Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, 1935, S 17 f.

II, Der Staat als Apparat.

Der bedeutendste Vertreter der Ansicht, der Staat sei der pparat des Volkes, ist R. Höhn. In einer Reihe von Schriften, e sämtlich der jüngsten Zeit entstammen, und in denen er sich erster Linie und mit Erfolg den Kampf gegen die individualiische Vorstellungswelt und für den Einzug des Denkens in Geeinschaften in die Staatslehre zur Aufgabe macht, verneint er den Eigenwert des Staates. Nach seiner Ansicht hat eine künftige erfassungslehre von der Partei und ihrer Stellung im Volke auszugehen, von hieraus ist dann die Stellung des Staates zu bestimmen.[1]) er Staat ist ihm nur der Beamten- und Behördenapparat. Innerhalb dieses Apparates wird nach ihm befohlen und gehorcht, nicht der geführt, wennschon die Entstehung von Gemeinschaftsformen auch hier möglich und wünschenswert ist.[2]) Der Staat ist — wie er sagt — „dazu da, mit seinem Behörden- und Beamtenapparat die großen von der Partei gegebenen Richtlinien durchzuführen und die Last der Durchführung der Partei abzunehmen.“[3])

Höhn stützt seine Ansicht[4]) besonders in dem zuletzt angeführten Aufsatz, auf Äußerungen des Führers und leitender Männer des neuen Staates. Demgegenüber ist jedoch festzustellen, daß der Führer selbst an keiner Stelle den Staat als Apparat bezeichnet hat. Lediglich einmal scheint der Führer die Auffassung Höhns zu bestätigen, wenn er nämlich sagt: „Dort, wo sich die formale Bürokratie des Staates als ungeeignet erweisen sollte, ein Problem zu lösen, wird die Deutsche Nation ihre lebendigere Organisation ansetzen, um ihren Lebensnotwendigkeiten zum Durchbruch zu verhelfen.“ [5]) Löst man diese Worte nicht aus dem Zusammenhang, in dem sie gesprochen wurden, und berücksichtigt man dabei die in zeitlicher und gedanklicher Verbindung damit stehenden Äusserungen des Führers in der Schlußrede des Kongresses, so erkennt man, daß sie allein die Vorstellung Höhns vom nationalsozialistischen Staate nicht zu stützen vermögen.

---

[1]) Partei und Staat, in: D. R., 1935, H. 19/20, S. 474 ff. [477].
[2]) Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken, 1934, S. 35 f.
[3]) Partei und Staat, S. 477. — Diese Staatsauffassung dehnt Höhn auch auf die Bildung eines neuen Begriffes der Selbstverwaltung, insbesondere der gemeindlichen Selbstverwaltung aus. Die Gemeinde stellt sich ihm als eine Gemeinschaft dar, an deren Spitze der Bürgermeister steht. Scharf will Höhn hiervon den Verwaltungsapparat der Gemeinde getrennt wissen, der lediglich dem Bürgermeister als Führer zur Erfüllung seiner Aufgaben dienen soll [Die Gemeinde als Gebietskörperschaft, in: Jahrb. f. Kommunalwissenschaft, 2. Jg., 1935, 2. Hlbbd., S. 1 ff.].
[4]) Eine Betrachtung der Bedeutung und Stellung der NSDAP. muß trots des Bewußtseins des hiermit verbundenen Mangels in dieser Arbeit leider unterbleiben. Die Anlage der Arbeit würde eine tiefgründige Untersuchung dieses Problems und der damit zusammenhängenden Fragen erfordern, was jedoch schon aus räumlichen Gründen unzulässig ist. Es soll hier deshalb lediglich die für unsere Untersuchung wichtige Feststellung gemacht werden, daß die Partei einen Teil, und zwar nach den Worten des Führers z. B. in den Schlußansprachen auf den Reichsparteitagen 1934 und 1935 den besten Teil des Volkes darstellt.
[5]) Die Proklamation des Führers auf dem Reichsparteitag 1935.

Wiederholt bezeichnet der Führer in „Mein Kampf“ den Staat als einen Organismus. So heißt es an einer Stelle: „Aus einem toten Mechanismus, der nur um seiner selbst willen da zu sein beansprucht, soll ein lebendiger Organismus geformt werden mit dem ausschließlichen Zwecke: einer höheren Idee zu dienen.“[1] In der Proklamation auf dem Reichsparteitag 1933 wiederholt der Führer diesen Gedanken mit aller erforderlichen Deutlichkeit, wenn er sagt: „Nur wenn das Volk dauernd einen inneren Anteil nimmt an den Grundsätzen und Methoden, die seine staatliche Organisation tragen und bewegen, wird ein lebendiger Organismus erwachsen statt einer toten, weil nur formalen mechanistischen Organisation.“

In der von Höhn angezogenen Stelle ist allerdings von einer formalen Bürokratie des Staates die Rede. Wenig später spricht der Führer jedoch von der „normalen Apparatur“ auch der früheren Staaten. Dieser Zusammenhang läßt in Verbindung mit der Bezeichnung des Staates als Organimus erkennen, daß der Führer unter der formalen Bürokratie nicht den Staat selbst sondern nur einen Teil des Staates versteht, und zwar die Verwaltungsorganisation, die ein Essentiale jedes Staates ist.

Man spricht zuweilen von einem Staat im engeren Sinne. Der Staat i. e. S. ist „die Organisation der Staatsgewalt“[2]; er stellt das — besonders in nicht völkischen Staaten — spezifisch Staatliche dar, den Staat als Herrschaftsordnung. Der Begriff eines Staates i. e. S. umschließt aber die begriffliche Möglichkeit eines Staates im weiteren Sinne, der als völkischer Staat, als die Gestalt des Volkes, Wirklichkeit ist. Man kann den Staat i. e. S. für sich betrachten und wird erkennen, daß in ihm die „Funktionen des Staates i. w. S. vollzogen“ werden[3]). Es ist jedoch falsch, ihn als d e n Staat zu bezeichnen, denn er ist nur ein Teil des Staates im weiteren, d. h. im eigentlichen Sinne. An diesem Fehler leidet die Lehre Höhns, der den Staat nur „im engsten Sinne verstanden“ haben will[4]) und jeden umfassenderen Staatsbegriff verneint.

Wenn der Führer daher einmal oder auch wiederholt den Begriff des Staates i. e. S. anwendet, so ist das allein noch kein Beweis dafür, daß darin sein Staatsbegriff erschöpfend, unter Verneinung eines diesen umgreifenden weiteren Staatsbegriffes, zum Ausdruck komme.

Besonders mit den vorerwähnten und von Höhn hervorgehobenen Worten des Führers ist dieser Beweis nicht zu erbringen. Der Staat i. e. S. umfasst als die Organisation der Staatsgewalt insbesondere die

1) S. 439. — vgl. a. a. O., S. 165, 435.
2) Jerusalem, a. a. O., S. 204.
3) Jerusalem, a. a. O.
4) Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken, S. 36.

Wehrmacht, die Verwaltungsorganisation und die Rechtspflege[1]). Der Führer spricht in der angezogenen Stelle aber nur von einem Teil dieses Staates i. e. S., nämlich von der Verwaltungsorganisation. Er meint hier also garnicht den Staat als Ganzes, und zwar auch nicht den Staat im Sinne Höhns.

Der Staatsbegriff Höhns würde zu Folgerungen führen, die sich schwerlich mit der nationalsozialistischen Lehre vereinbaren lassen.[2]) Höhn sagt selbst, daß innerhalb des Staates als Apparat nicht geführt sondern geherrscht werde. Innerhalb der Staatsorganisation soll der Gemeinschaftgedanke, der im übrigen gerade nach der richtigen und energischen Forderung Höhns zum allgemeinen Rechtsprinzip erhoben werden soll, also nicht gelten. Zwischen dem Volksgenossen und dem Staat besteht dagegen — so sagt Höhn — kein Unterordnungsverhältnis. Das Gesetz, das z. B. die Steuerzahlung anordnet, ist ein Akt der Führung; die Steuerzahlung ist ein Akt der Gefolgschafstreue gegenüber dem Führer. Den im Gesetz zum Ausdruck kommenden Gemeinschaftswillen verwirklicht der Führer jedoch mit dem Apparat Staat, der dem Volksgenossen in der Gestalt des Finanzamtes zur Einhaltung seiner Steuerpflicht gegenübertritt.[3]) Das Verhältnis zwischen dem Staat und dem Volksgenossen ist also — jedenfalls hier — das von Zwang und Unterordnung und entspricht damit dem individualistischen Staat/Untertan-Verhältnis; der Gemeinschaftsgedanke findet sonach nicht nur innerhalb der Staatsorganisation selbst sondern auch zwischen Staat und Volksgenossen keine Anwendung — ein unhaltbares, aber aus dem Apparatcharakter des Staates notwendig zu folgerndes Ergebnis.[4])

Der Staat i. e. S. als Apparat läßt sich nicht mit der Durchführung des Gemeinschaftsgedanken als Rechtsprinzip vereinbaren. Er würde nicht nur zu der Entfaltung und Bewahrung der Volksgemeinschaft, die nach den Worten des Führers die vornehmste Aufgabe des Staates ist, nicht beitragen, sondern eine solche garnicht zulassen. Wie Höhn es in seiner bekannten Schrift „Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson" selbst dargestellt hat, und wie es an dem oben angeführtem Beispiel deutlich wurde, gibt es zwischen dem Staat als Apparat und den Volksgenossen nur Unterordnungsbeziehungen. Der Beamte steht dem Volksgenossen unpersönlich, als Bestandteil seines Apparates, der begrifflich nicht anders als unpersönlich sein kann, und lediglich

1) vgl. Huber. Vom Wesen und Inhalt der politischen Verfassung, S. 87 ff.
2) Nur am Rande soll übrigens erwähnt werden, das Höhn selbst einmal den „Staat als Apparat . . . als das Produkt individualistischen Denkens" bezeichnet hat [Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson, 1935, S. 226]. — Dieses individualistische Denkprodukt soll nunmehr also dem nationalsozialistischen Gemeinschaftsdenken entsprechen.
3) Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken, S. 36.
4) vgl. dazu Jerusalem, a. a. O., S. 311, sowie W. Merk, Der Staatsgedanke im Dritten Reich, 1935, S. 21.

in Ausübung von Herrschaftsbefugnissen gegenüber.[1]) Nun besteht aber zwischen den höheren Parteiführern und den entsprechenden höheren Beamten eine weitgehende Personalunion, die eine stete Ausdehnung erfährt. Der Begriff des Staates als Apparat würde zu der Folgerung zwingen, daß der Parteiführer, wenn er als Beamter tätig ist, als politisches Neutrum auftreten kann oder sogar aufzutreten hat. Denn wenn er als Beamter aus dem nationalsozialistischen Gemeinschaftsdenken heraus handelt, überschreitet er bereits die Grenze des Apparat-Staates und erfüllt den Staat mit Leben.[2])

Der Staat als Apparat umfaßt nach der Auffassung Höhns auch die Armee. Nach dem Gesetz vom 26. Juni 1935 (R.G.Bl. I., S. 769) müßte er weiterhin den Reichsarbeitsdienst ergreifen, der durch dieses Gesetz „verstaatlicht" worden ist. Die strenge Anwendung der Begriffsbestimmung Höhns würde dann zu der Folgerung führen, daß das Heer und der Arbeitsdienst Organisationen darstellen, in denen nicht das Prinzip der Führung und Gemeinschaft sondern das der Herrschaft und Unterordnung gilt oder doch das entscheidende Merkmal ist.[3])

Das widerspricht, jedenfalls bezüglich des Arbeitsdienstes, den ausdrücklichen Erklärungen des Führers. In seiner Ansprache auf dem Parteitag 1934 bezeichnet der Führer den Arbeitsdienst als eine Gemeinschaft; in gleicher Weise sagt er in seiner Ansprache auf dem Parteitag 1935, daß der Reichsarbeitsdienst „in der Arbeit alle Deutschen zusammenfassen und eine Gemeinschaft aus ihnen bilden" soll. Der Arbeitsdienst ist dem Führer also nicht, was Höhn folgerichtig sagen müßte, ein Teil des Staatsmechanismus sondern in erster Linie Gemeinschaft, und zwar eine hervorragende Gemeinschaft innerhalb der Volksgemeinschaft.

Ebensowenig ist die Armee lediglich ein Teil eines Staatsapparates. In seiner Ansprache auf dem Parteitag 1935 nennt der Führer den Waffendienst für das Volk keinen Zwangs- sondern den höchsten Ehrendienst. Dann ruft er den Soldaten zu: „So bringen wir diese Opfer denn fortdauernd gemeinsam, das Volk für Euch, Ihr für das Volk!" Auch die Wehrmacht sieht der Führer also, entgegen der Auffassung Höhns, nicht als Bestandteil eines leblosen und vom Volke getrennten Apparates Staat an sondern als einen Teil des Volkes und zwar — wie er sagt — als „seinen besten

1) Diese notwendige Folgerung versucht Höhn dadurch abzuschwächen, daß ihm der Einzug des Gemeinschaftsdenkens auch in den Apparat-Staat denkbar und wünschenswert erscheint [Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken, S. 36, Anm. 1]. Damit ist aber schon die Apparatvorstellung aufgegeben. Vgl. dazu W. Merk, a. a. O., S. 26.

2) Der Begriff des Staates als Apparat ist — wie K. Larenz mit Recht feststellt — ein unpolitischer Staatsbegriff [Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 146).

3) Diese Folgerung erkennt bezügl. der Wehrmacht auch Höhn, [Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken, S. 36].

eil.“ Auch der Satz des Stellvertreters des Führers: „Partei und Wehrmacht tragen den Staat“, würde sonst unverständlich und widersinnig sein.[1]) Da die Wehrmacht zweifellos aber gleichzeitig ein Bestandteil des Staates ist, kann der Staatsbegriff nicht die enge Deutung erfahren, die ihm Höhn gibt, sondern muß weiter gefaßt und in engere Beziehung zum Volke gerückt werden.[2]) Daß diese Auffassung richtig ist, erweisen sinnfällig die Parteitage und die großen nationalen Feste, an denen Volksgenossen, Amtswalter, SA-Männer, Arbeitsmänner und Soldaten als gewaltige Gesamtausprägung des volklichen Lebens erscheinen.[3])

Obwohl es zunächst so erscheinen mag, teilt auch C. Schmitt die Staatsauffassung Höhns nicht. Wenn Schmitt den Staat auch nur in dem abgelehnten engeren Sinne in seine Dreigliederung einbezieht so erkennt er den Begriff des Staates i. w. S. doch ausdrücklich an und gibt zu, daß „jedes einzelne der drei Worte Staat, Bewegung, Volk . . . für das Ganze der politischen Einheit gebraucht werden kann.“[4]) Insbesondere lehnt er es nicht ab, daß das Wort „Staat im weiteren Sinne . . . als die . . . Bezeichnung für das Ganze der politischen Einheit eines Volkes gebraucht wird.“[5]) Später entwickelt Schmitt demgemäß den Begriff des totalen Staates, der jedenfalls nicht lediglich Apparat sein kann.[6])[7])

Gegen den Staatsbegriff Höhns richtet sich auch K. G. Hugelmann[8]). Hugelmann ist der Ansicht, daß die Lehre vom Staat als Apparat dazu verführt, den Hoheitsträger des Staates außerhalb der Volksgemeinschaft zu stellen. Nach unserer Ansicht würde es allerdings richtiger sein, diese Folgerung als zwingendes Ergebnis der Lehre vom Staat als Apparat anzusehen.

III. Der Staat als Gestalt.

Nachdem nachzuweisen versucht wurde, daß der Staat als Apparat offenbar weder vom Führer gewollt noch mit der nationalsozialistischen Gemeinschaftsidee vereinbar ist, fragt es sich, ob und inwieweit die zweite der in der neuesten Literatur vertretenen Auf-

---

1) Ansprache bei der Eröffnung des Kongresses des Parteitages 1935.
2) Daß Volk und Wehrmacht nicht im Sinne der Vorstellung Höhns getrennt werden könne, bringt u. a. auch J. Heckel zum Ausdruck, wenn er sagt; „Das Heer ist die erste politische Form des zur Einheit gewordenen Volkes; im Heer findet es seine erste „Verfassung“ und was sie für das Volk vermag, erprobt sich letztlich wieder an der Kraft des Heeres“ [Wehrpflicht und Verfassung, D. Verw. Bl. Jg. 83, 1935, S. 158].
3) Gelegentlich bezeichnet Höhn übrigens sowohl das Arbeitsdienstlager wie z. B. die Gruppe, die kleinste Einheit des Heeres, als Gemeinschaften (Vom Wesen der Gemeinschaft, 1934, S. 29 f.).
4) Staat, Bewegung, Volk, S. 12.
5) a. a. O., S. 12 f.
6) a. a. O., S. 33 ff.
7) Wenn A. Rosenberg [Völkischer Beobachter vom 9.1.1934] den Staat als Instrument und Werkzeug bezeichnet, so geschieht das, wie er betont, aus Zweckmässigkeitserwägungen zur Zurückdrängung der Ueberbetonug des staatlichen Bereiches, die sich durch den Begriff des totalen Staates ergeben hatte.
8) Gedanken über die wissenschaftliche Erfassung des nationalsozialistischen Staatsrechts, in: Braune Wirtschaftspost, Jg. 1935/36, H. 38, f., S. 1255 ff., 1289 ff. (1258)

fassungen vom Staat dem Wollen des Führers bezw. der nationalsozialistischen Weltanschauung widerspricht. Der bedeutendste Vertreter dieser Ansicht ist E. R. Huber.

Huber will das statisch-formale Staatsdenken dadurch ausschalten, daß er den Staat mit Bewegung und Leben erfüllt. Der Staat ist ihm sowohl eine bürokratische Form und ruhende Ordnung als auch geschichtlicher Wille, stetes politisches Handeln und Entscheiden. „Der Unterschied von dynamischer Kraft und statischer Form ist in ihm zu einer neuen Ganzheit verbunden.“[1]) Darin beruht das Wesen der Gestalt. Der Staat als Gestalt ist eine „lebendige Ordnung, die von innen her bewegt und getrieben ist.“[2]) Er besteht dabei nicht im Reiche der Idee, des Geistes,[3]) sondern ist existentielle Wirklichkeit, konkrete Gestalt und naturhafte Einheit im Bereiche des Seins. Als solche aber verbindet er sich mit der ihm geschichtlich aufgegebenen Idee, sodaß in der staatlichen Gestalt des Volkes existentielle Wirklichkeit und Idee miteinander verschmolzen sind.

Der Staat als die Gestalt des Volkes ist das Volk selbst in seiner untrennbaren Einheit. Er ist die Lebensform, in der das „Volk politisch wollend und handelnd zur geschichtlichen Gestalt heranwächst.“[4]) Die Einheit von Volk und Staat bedeutet jedoch nach Ansicht Hubers nicht unterschiedslose Gleichheit, „Volk und Staat sind eins, so wie Wesen und Form, Gehalt und Gestalt zwei Erscheinungsweisen derselben Substanz sind.“[5]) Das Volk ist also der Grundtatbestand, aus dem der Staat erwächst. Es bedarf des Staates vor allem deshalb, weil es erst im Staate seine Wirklichkeit erlangt. „Erst als Staat ist das Volk zu Wille und Tat befähigt, erst in ihm erwächst es zu einer geschichtsmächtigen Einheit.“[6])

Der Staat als Gestalt des Volkes bedeutet hiernach ein Doppeltes: Das Volk ist im Staat und durch ihn gleichzeitig „gegliederte Vielheit und substantielle Willenseinheit.“ Nur dadurch, daß der Staat das Volk in eine lebendige Ordnung gliedert, ist es zu politischen Willensentscheidungen fähig. „Der Staat als konkrete Volksordnung ist also zwar vom Volke selbst, dessen Ordnung er ist, zu unterscheiden, aber nicht zu trennen; er ist ein Moment in dem Ganzen des politischen Volkes.“[7]) Als handelnder und gestaltender politischer Wille sind Volk und Staat dagegen eins; das Volk kann nur dann politisch tätig sein, „wenn es durch eine politische Führung im

1) Die Deutsche Staatswissenschaft, S. 29.
2) a. a. O., S. 30.
3) Hegel bezeichnet nach einem berühmten Wort den Staat als „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ [Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 257].
4) Huber, a. a. O., S. 30.
5) Huber, Die Totalität des völkischen Staates, in: Die Tat, 1934, S. 42.
6) Die Deutsche Staatswissenschaft, S. 36.
7) Larenz, a. a. O., S. 148.

taate zusammengefaßt und zum Einsatz gebracht wird.“[1]) Das wird esonders deutlich, wenn die gesammelte Kraft des Volkes als Staatsmacht in die Erscheinung tritt. Der Staat ist die Gestalt des Volkes eißt also: Das politische Volk ist „Wille, handelndes Subjekt; wie der Geist und Wille einen lebendigen Organismus als ihre Erscheinung voraussetzen, so kann das Volk als Wille nur wirklich ein in einem lebendigen Volkskörper, d. h. als gegliederte Vielheit nd Gesamtheit.“[2])

Huber[3]) geht sonach — wie es richtig ist — bei der Bildung eines Staatsbegriffes von dem politischen Begriff des Volkes aus. llerdings deckt sich sein Begriff des politischen Volkes nicht mit em von uns vertretenen. Politisches Volk ist Huber das Volk, das zu dem Bewußtsein seiner geschichtlichen Sendung erwacht ist nd im Staate die Form gefunden hat, in der es diese geschichtche Aufgabe erfüllen kann.“[4]) Das Volk erlangt für ihn überaupt erst im Staate seine Wirklichkeit. Nur in der Gestalt des taates ist es politisches Volk.

Es wird erkennbar, wie der Akzent sich hier vom Volke auf en Staat verschiebt oder sich doch wenigstens gleichstark auf beide rstreckt. An anderer Stelle bezeichnet Huber auch folgerichtig den taat als Träger der Politik und Mittelpunkt des politischen Denens.[5]) Insoweit ist die Auffassung Hubers abzulehnen. Gewiß ann ein Volk auf die Dauer ohne Staat nicht bestehen, weil es rst durch den Staat „in Ordnung gebracht und gehalten“ wird. as schließt aber nicht aus, daß das Volk auch ohne Staat politisch wirkam ist. Jedenfalls die Hervorbringung neuer staatlicher Strukturedanken und ihre Umsetzung in die Wirklichkeit, die regelmäßig nter Auflösung und Vernichtung des Bestehenden erfolgt, ist höchste olitische Tätigkeit und geschieht doch regelmäßig nicht vom Staate us und durch den Staat, sondern vom Volke aus und gegen den taat. Als hervorragendstes Beispiel ist uns gerade die nationalozialistische Revolution gegenwärtig.

Die Auffassung Hubers findet auch keine Bestätigung durch Äußerungen des Führers. Der Führer bezeichnet den Staat wohl als die Voraussetzung zur Bildung einer höheren menschlichen Kultur,“[6]) läßt aber keinen Zweifel daran, daß das Volk nach seiner Ansicht nicht erst durch den Staat zu einer geschichtlichen Wirklichkeit wird. In „Mein Kampf“ bezeichnet er sogar die Bildung

---

) Larenz, a. a. O., S. 148.
) a. a. O.
) Höhn [Partei und Staat, S. 476] glaubt zu Unrecht, das ernsthafte Bemühen Hubers um den völkischen Staatsbegriff ohne jede wissenschaftliche Auseinandersetzung abtun zu können.
) Huber, a. a. O., S. 35
) a. a. O., S. 33.
) Mein Kampf, S. 431.

eines der rassischen Kraft dienenden Staates als eine Mission des Deutschen Volkes.[1]) Das Volk wird hier also ausdrücklich als der Träger höchster politischer Wirksamkeit bezeichnet.

Mit dieser allerdings wichtigen Einschränkung scheint jedoch der Gestaltbegriff Hubers dem Staatsbegriff des Führers zu entsprechen.

Auszugehen ist dabei von der bereits getroffenen Festellung, daß der Führer den Staat wiederholt den lebendigen Organismus des Volkes nennt. Der — je nach der Durchführung der Analogie zum organischen Körper verschieden bestimmte — Begriff des Organismus soll eine Beziehung zum Leben oder sogar Leben selbst ausdrücken. Wenn der Führer also den Staat als einen Organismus bezeichnet, so bedeutet das zunächst negativ eine Ablehnung der formalistisch-statischen Auffassung vom Staate[2]) und positiv eine dynamisch-lebensvolle Betrachtung des Staates. Jedoch kann der Staat als solcher nicht ein Organismus in diesem Sinne sein, denn der Staat als solcher ist nicht Wirklichkeit sondern nur ein Mittel zur Begriffsbildung. Damit ist — trotz der vielfach geäußerten entgegengesetzten Ansicht — eine scharfe und grundsätzliche Ablehnung der Staatsauffassung des deutschen Idealismus ausgesprochen. Gerade Schelling, dessen Begriff des Organismus für den deutschen Idealismus grundlegend war, verlegt den Organismus in den Staat selbst.[3]) Der Staat ist ihm der absolute Organismus. „Den Staat als Organismus betrachten, heißt ... ihn als Zweck an sich selbst zu begreifen, als eine über alle menschliche Zwecksetzung erhabene, schlechthin durch sich bestimmte und in sich selbst begründete Erscheinungsform des Absoluten.“[4]) Dieselbe Vorstellung findet sich bei dem Romantiker A. Müller, dessen Bedeutung nach der nationalsozialistischen Revolution zunächst offenbar überschätzt wurde, nunmehr aber allgemein auf das richtige Maß zurückgeführt ist. Müller sagt vom Staat: „Er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen nnd geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation, zu einem großen energischen, und unendlich bewegten und lebendigen Ganzen.“[5]) An einer anderen Stelle heißt es: „Der Staat ruht ganz in sich; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung kommt er unmittelbar und zugleich mit den Menschen eben daher, woher der Mensch kommt: aus der Natur — aus Gott, sagten die Alten.“[6])

1) Mein Kampf, S. 431.
2) vgl. Staatslexikon, herausg. v. H. Sacher, 3. Bd., 5. Aufl., 1929, S. 1746,
3) vgl. die Ausführungen unter § 7 dieser Arbeit.
4) Larenz, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung, in: Hdbch. d. Phil., IV. 1934, S. 132.
5) Vom Geiste der Gemeinschaft, zusammengefast von F. Bülow, 1931, S. 28.
6) a. a. O., S. 34.

Es ist erkennbar, wie hier der Organismus in dem Staat selbst s einem Primären und in sich selbst Ruhenden gesehen wird. ine solche Staatsauffassung ist aber der nationalsozialistischen ge- de entgegengesetzt. Wirklichkeit ist nach nationalsozialistischer orstellung der Staat nur in Verbindung mit dem Volke und als essen Ausprägung. „Der nationalsozialistische Staat ist die Lebens- nheit des deutschen Volkes.“ [1]) Deshalb hat das Organische sei- n Sitz nicht in dem Staat als solchen sondern in dem Volke. as Leben im Staat geht vom Volke aus und ruht im Volke. Die ezeichnung des Staates als Organismus des Volkes bedeutet daher, aß zwischen Volk und Staat ein enger Zusammenhang besteht. us dem Volke strömt das Leben in den — ohne dieses mecha- stischen — Staatsbau und erfüllt ihn mit dynamischer Kraft, so- aß Volk und Staat eins sind. Volk und Staat sind begrifflich zu nterscheiden, sie können aber nicht voneinander getrennt werden nd bilden in der Einheit den Begriff des völkischen Staates. Wenn as eine von ihnen als Organismus bezeichnet werden darf, so trifft e Bezeichnung auch auf diese Einheit zu.[2])

Zum Wesen des Organismus gehört ein Zweifaches: Der Or- nismus ist gegliedert und er ist aus sich selbst heraus willens- und andlungsfähig.

In dem Volke ist eine natürliche Gliederung in Teilgemein- haften enthalten. Das Volk lebt also in einer natürlichen Ordnung, ie auf den zahlreichen Gemeinschaftsbildungen bluthafter, räum- cher und geistiger Art in ihm beruht. Ohne den Staat und sein estaltendes und berichtigendes Eingreifen ist diese Ordnung jedoch ur unvollständig, weitgehend sogar nur als Potenz vorhanden. Der taat ordnet das Volk, indem er die Teilgemeinschaften zur Aktua- sierung führt und in einen sinnvollen Zusammenhang miteinander ringt. Die in solcher Weise bewirkte Volksordnung besteht nicht nabhängig und getrennt von der Staatsorganisation und -Gliederung. taatsorganisation und Volksgliederung sind zu einem Ganzen ver- hmolzen.[3]) Das eine wächst und besteht aus dem anderen. Durch ine Organisation gibt und fördert der Staat eine sinnvolle Glie- erung des Volkes, das Volk wiederum erfüllt diese Organisation

---

[1]) Koellreutter, Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, S. 24. Von den Führern der Bewegung hat u. a. J. Goebbels diese Forderung nach der Verschmelzung von Volk und Staat klar ausgesprochen: „Wir wollen das ganze Volk umspannen und hineinschmelzen in die neue Form unseres Staates, wir wollen aus Volk und Staat eines machen, weil sich dann auch die gewaltigsten Kräfte dieses Volkes nach innen und außen voll und ungehindert entfalten können.“ [Rede in Berlin am 1. April 1933.] Im gleichen Sinne heißt es an einer anderen Stelle dieser Rede: „Regierung und Volk sind heute eins.“

[2]) Es besteht kein wirklicher Gegensatz von Form und Inhalt, „denn es gibt nur am Stoff haftende Form und geformten Stoff“. Man kann Form und Inhalt „unter bestimmten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten auseinander-denken, aber sie müssen unter anderen Gesichtspunkten wieder als Einheit erscheinen.“ [E. Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, 1921, S. 37.)

mit seinem Leben. „Der Staat als konkrete Volksordnung ist zwar vom Volke selbst, dessen Ordnung er ist, zu unterscheiden, aber nicht zu trennen.“ [1])

Zum Zweiten tritt das Volk im Staate als willebegabtes und handlungsfähiges Wesen in die Erscheinung. Wir haben Hubers Auffassung, daß das Volk nur im Staate handlungsfähig sei, bereits zurückgewiesen. Das Volk ist auch ohne den Staat aus sich zum Handeln befähigt. Solches Handeln des Volkes ohne oder gegen seinen Staat erfolgt aber selten und nur in besonderen geschichtlichen Zeitpunkten. Zu allen andern Zeiten handelt das Volk durch seinen Staat, wie es auch seinen Willen in und durch den Staat bildet. Das Wollen des Volkes findet im Staate, zum Staatswillen, zum Willen der politischen Führung des Staates, geworden, seinen klaren und scharf umgrenzten Ausdruck. Der Staatswille andererseits erfährt seine Durchsetzung durch die Staatsmacht, die nichts anderes ist, als die dem Staate zugeführte Kraft des Volkes und die sich sowohl in den Ordnungs- und Gestaltungsfunktionen des Staates als auch gegen andere Völker äußert.[2]) Die Bildung der Staatsmacht setzt die Ordnung des Volkes voraus — ein Volk ohne Ordnung ist zu machtvoller Willensdurchsetzung nicht imstande. „Der Staat ist Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Gliederung, er ist das Volk, das als dieses gegliederte Volk in der Form des Rechts lebt, ist Wille des Volkes zur Einheit seines völkischen Daseins und zur Selbstbehauptung und Auswirkung in der geschichtlichen und politischen Welt.“[3])

Es ist ersichtlich, daß der Begriff des Organismus, mit dem der Führer den nationalsozialistischen Staat charakterisiert, und der Begriff der Gestalt im Sinne Hubers denselben Inhalt oder doch dieselben entscheidenden Merkmale haben. Der eine kann für den anderen gebraucht werden. Jedoch bestehen gegen die Einführung des Begriffes des Organismus mit einer positiven Bedeutung in die Staatswissenschaft Bedenken.[4]) Diese Bedenken beruhen einmal darauf, daß es keinen festen Begriff des Organismus gibt, daß vielmehr allein entscheidend ist, in welchem Umfange man die Analogie zum tierischen Körper ausdehnt. Zum andern bedingt gerade der Begriff des Organismus die Gefahr, daß in dem Verhältnis zwischen Volk und Staat eine Akzentverschiebung zu Ungunsten des Vorranges des Volkes erfolgt. Der Begriff des Organismus stellt den Organismus

1) Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 148.
2) vgl. E. Krieck, Der Staat des deutschen Menschen, 1933, S. 37.
3) J. Binder, Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie, in: Z. f. D. Kulturphilosophie, 1935, S. 155.
4) Das Wort Organismus „ . . . ist sehr mit der schon ganz allgemein gewordenen Antithese gegen „Mechanismus“ belastet“. [C. Schmitt, Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934, S. 57].

ls solchen in den Vordergrund — „der Organismus ist Selbstzweck“ —[1]) während die Gestalt die Form des Organismus betont. Der Begriff er Gestalt setzt eine Substanz voraus, die vor allem in Bezug auf ire Ausprägung und Formung gesehen wird, der Organismus hingegen enthält in erster Linie die Vorstellung einer Substanz selbst.[2]) Die Bezeichnung des Staates als Organismus würde daher trotz der Einbeziehung des Volkes in diesen Organismus den Staat als die Substanz erscheinen lassen und damit seine Zweckgebundenheit und Zweitrangigkeit hinter seiner Substanz, dem Volke, verneinen. Es erscheint daher angängig und zweckmäßig, den Begriff der Gestalt zur Bezeichnung des nationalsozialistischen Staates in die Wissenschaft einzuführen.[3])[4])

§ 10. Der Staat als die gegliederte Einheit des Volkes.

Der Begriff der Volksordnung.

Als Gestalt des politischen Volkes ist der Staat — wie wir sahen — ein Doppeltes: er stellt einerseits das Volk in seiner Gliederung dar, andererseits bringt er den einheitlichen Willen des Volkes und die Kraft des Volkes als Macht zur Durchsetzung dieses Willens zum Ausdruck. Als Willen- und Machtträger hat der Staat hoheitlichen Charakter. Es ist ihm eine Herrschafts- und Befehlsgewalt eigen, die zur Durchführung seiner Aufgaben — Gestaltung und Erhaltung der Volksgemeinschaft — unentbehrlich ist. „Ohne Hoheit . . . gibt es keinen wirklichen Staat,“[5]) weil die ihr innewohnende Herrschaftsmacht erst eine wirksame politische Tätigkeit, die stets auch am Feind orientiert ist, nicht möglich ist.

Das wahre Wesen des Staates kann man nur durch die verbindende Betrachtung der beiden Inhalte des völkischen Staatsbegriffes

[1]) Neesse, a. a. O., S. 45.
[2]) Ueber den Begriff der Gestalt vgl. auch Chamberlain, a. a. O., S. 476. ff.
[3]) Der Führer bezeichnet den Staat übrigens auch als die Form des Volkes (Mein Kampf S. 436), ein Ausdruck, der sich mit der Vorstellung des Staates als Gestalt des Volkes deckt.
[4]) Der Begriff des Staates als Gestalt des Volkes wird in der neuen Literatur häufig vertreten. — vgl. insbesondere die Schriften von E. Krieck, der den Staat als Lebensform und als Organismus des Volkes bezeichnet (Die Deutsche Staatsidee, 2. Aufl., 1934, S. 9 ff.; Der Staat des deutschen Menschen S. 35 ff.; Nationalpolitische Erziehung, S. 78), den schwedischen Staatslehrer R. Kjellén, dessen bekannte Schrift den Titel „Der Staat als Lebensform“ trägt; ferner J. Binder, Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie; H. Freyer, Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie, in: Z.f.g. Staatsw., 1934, H. 1, S. 116 ff. (135); K. Larenz, Rechts- u. Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 129 ff. und die dort angegebenen Schriften. Gelegentliche Bemerkungen lassen erkennen, daß auch C. Schmitt und O. Koellreutter diese Ansicht vertreten oder ihr doch wenigstens nahe stehen. Vgl. z. B. Schmitt, Verfassungslehre, 1928, S. 205, Koellreutter, Volk und Staat in der Verfassungskrise, 1933, S. 19. — Neesse sieht Staat und Volk als „gegensätzlich geartet“ an (a. a. O., S. 61). Diese Gegensätzlichkeit dringt zur Einheit, die in der „Nation“ erfolgt (S. 63). Die Nation stellt also für Neesse die staatliche Gestalt des Volkes dar.
[5]) E. R. Huber, Neue Grundbegriffe des hoheitlichen Rechts, 1935, S. 33.

— Gliederung und Substantialität — erfassen. Im Rahmen dieser Arbeit müssen wir uns allerdings darauf beschränken, das Verhältnis von Staat und dem Volk in seiner Gliederung näher zu untersuchen, es dagegen bezüglich der sich aus der Eigenschaft des Staates als Hoheitsträger ergebenden Fragen bei den erfolgten wenigen Bemerkungen zu belassen.[1])

Der Begriff der Gliederung führt zu dem Begriff der Ordnung, der in der neuesten Staatsrechtslehre stark in den Vordergrund gerückt ist und den man ohne Bedenken in einer jenen Begriff umschließenden Bedeutung anwenden kann. Dabei mag zunächst der Unterschied, der in der weiteren Umfassung des Begriffes der Ordnung liegt, außer Acht bleiben, denn — wie wir sehen werden — wird die später vorzunehmende Verengerung des Begriffes zu dem Begriff der konkreten Ordnung zu einer Identität der Begriffe Gliederung und Ordnung in diesem engeren Sinne führen.

I. Der Begriff der Ordnung.

Es kann sich — was nach den voraufgegangenen Teilen dieser Arbeit nicht mehr betont werden muß — für uns natürlich nur darum handeln, den Begriff der Volks-Ordnung zu untersuchen. Das kann jedoch nur geschehen, nachdem zunächst Klarheit über den Begriff der Ordnung als solchen erlangt ist.

Eine Ordnung kann nur in einem aus Teilen bestehenden Ganzen oder zwischen mehreren Ganzen bestehen. Sie besagt, daß zwischen den Teilen des Ganzen bezw. zwischen dem Ganzen und den Teilen oder zwischen den mehreren Ganzen gewisse Gesetzmäßigkeiten vorhanden sind, die sich in einem regelmäßigen Verhaltensablauf äußern.[2]) Diese Gesetzmäßigkeiten sind in der Natur wie im sozialen Leben zunächst empirischen Charakters, d. h. sie stellen ein ständig sich wiederholendes Verhalten oder Geschehen als eine „unmittelbar gesetzmäßige Bewegung der Materie“,[3]) des organischen oder des sozialen Lebens dar. Die (empirische) Gesetzmäßigkeit erwächst also unmittelbar aus der Substanz selbst, deren Ordnung sie bedeutet. Die Substanz trägt ihre Ordnung in sich. Das gesetzmäßige Verhalten, d. h. die durch dieses sichtbar werdende Ordnung der Substanz ist die ihr immanente Struktur.[4])

1) vgl. dazu W. Dräger, Primat des Volkes? Ein Beitrag zur Grundfrage einer völkischen Staatslehre, 1935, S. 57.
2) Der Begriff der Ordnung als solcher ist also mehrdeutig. — vgl. dazu K. Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 157.
3) F. W. Jerusalem, a. a. O., S. 25, an dessen Ausführungen wir uns im folgenden zunächst anlehnen wollen.
4) A. A. ist M. Weber, der diese Auffassung als eine „naive Selbsttäuschung der Fachgelehrten“ bezeichnet [Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922, S. 181]. Jerusalem [a. a. O., S. 22] weist mit Recht darauf hin, daß die Meinung Webers dem atomisierenden Denken des individualistischen Zeitalters entspringt, das die wirkliche Struktur des sozialen Lebens nicht zu erkennen vermag.

Zu diesen empirischen Gesetzmäßigkeiten tritt jedoch eine weite Gruppe, die kausaler Natur ist, d, h. mittelbar geschieht. Ein „bestimmtes Moment oder eine Gesamtheit von solchen" ruft in ebenso bestimmtes Verhalten hervor, „wobei dieses entweder inmaliges oder fortwährend sich erneuerndes Geschehen ist."[1]) Die kausale Gesetzmäßigkeit ruht demnach nicht allein in der Substanz sondern ist — als Folge — bedingt durch eine regelmäßig außerhalb der Substanz liegende Ursache. Diese Ursache bewirkt, gleich ob sie einmalig ist oder mehrfach erfolgt, einen sich in gleicher Weise wiederholenden Verhaltensablauf.[2]) Ein kausales Moment in diesem Sinne ist jedoch auch z. B. der in der Substanz selbst enthaltene Drang zur Gesetzmäßigkeit, der — allein oder in Verbindung mit anderen kausalen Momenten — zur Auslösung der (empirischen) Gesetzmäßigkeit führen kann und diese somit gleichzeitig kausal bedingt sein läßt. Empirische und kausale Gesetzmäßigkeit können sich also miteinander verbinden.

Diese zunächst noch ganz allgemeine Umgrenzung des Begriffes der Ordnung gilt es nunmehr auf das soziale Leben zu beschränken, denn es kommt hier darauf an, einen auf das menschliche Leben bezogenen Begriff der Ordnung festzustellen.

Dabei ist vorweg die Auffassung Jerusalems abzulehnen, daß „die Gesetzmäßigkeit der Bewegung, mag sie empirischen oder kausalen Charakter haben . . . an sich lediglich das Merkmal der toten Materie sei."[3]) Dieser Begriff der Gesetzmäßigkeit ist offenbar zu eng, denn gerade das organische Leben weist — insbesondere in seiner biologischen Struktur und Bedingtheit — (empirische) Gesetzmäßigkeiten auf, die, wenn wir sie bis heute im Einzelnen auch nicht ergründet haben, empirisch doch mit jener mathematischen Präzision festgestellt sind, die Jerusalem im Organismus vergeblich sucht.[4]) Allerdings ist Jerusalem beizupflichten, daß im Organismus wie im sozialen Leben die Gesetzmäßigkeiten vielfach durch die sich hier mit der Materie verbindende Energie verdeckt erscheinen und nur schwach oder überhaupt nicht zur Geltung kommen. Das gilt insbesondere auch für den konkreten (Allgemein- oder individuellen) Geist, der an sich keine Gesetzmäßigkeiten enthält, der

[1]) Jerusalem, a. a. O., S. 25.
[2]) Der hier vorgenommenen Unterscheidung der Begriffe empirisch und kausal stehen — das sei zugegeben — gewisse Bedenken entgegen. Es könnte eingewandt werden, daß ein solcher Unterschied garnicht bestehe, daß vielmehr die empirischen Gesetzmäßigkeiten letztlich kausaler Natur, und daß als ihre Causae etwa die Naturgesetze anzusehen seien. Darauf ist zu erwidern, daß die Begriffe empirisch und kausal hier allein von dem Standpunkt des Dritten, des Betrachters aus gebildet werden. Hernach erscheint die Bewegung eines geworfenen Steines als eine kausale, d. h. mittelbar, durch den Werfer hervorgerufen, das Gefrieren oder Verdunsten des Wassers z. B. erscheint dagegen — weil unmittelbar aus der Substanz Wasser sich ergebend — als empirische Gesetzmäßigkeit.
[3]) a. a. O., S. 23.
[4]) Es sei nur an die zweifellosen Ergebnisse der Vererbungslehre erinnert.

aber von den Gesetzmäßigkeiten des ihm zugrunde liegenden organischen Lebens beherrscht und bestimmt wird. Das führt zu der wichtigen Feststellung, daß alles organische wie soziale Leben die Möglichkeit nicht gesetzmäßiger Bewegung enthält, ja sogar bedingt.

Jedoch darf deshalb die Gesetzmäßigkeit nicht überhaupt für das soziale Leben abgelehnt werden, wie das durch den modernen Dezisionismus geschieht. Der Dezisionismus stellt Ordnung und Entscheidung entgegen und läßt alle Ordnung nur auf einer Entscheidung beruhen.[1]) Die Entscheidung ist ihm die „Ausnahme" und stellt als solche „die Kraft des wirklichen Lebens dar.[2]) Sie entspringt — wie es in reinster Form bei Hobbes zum Ausdruck kommt — „einem normativen Nichts und einer konkreten Unordnung", setzt also eine Unordnung voraus, „die nur dadurch in Ordnung gebracht wird, daß (nicht; wie) entschieden wird."[3]) — Der Dezisionismus lehnt also das Vorhandensein jeder empirischen Gesetzmäßigkeit auch für das soziale Leben ab. Während im sozialen Leben nach der hier entwickelten Auffassung die empirische Gesetzmäßigkeit wohl verdeckt und daher „in Unordnung" erscheinen kann, aber deshalb doch stets vorhanden ist, kennt das Entscheidungsdenken sonach nur einen kausalen Begriff der Gesetzmäßigkeit, der auf einer Entscheidung beruht und an die Stelle einer ursprünglichen Unordnung eine Ordnung setzt.

Die Mannigfaltigkeit des organischen und sozialen Lebens gestattet eine Vielzahl kausaler Gesetzmäßigkeiten. Diese können sich mit solchen empirischer Natur verbinden, die durch sie zur Verwirklichung gelangen. Sie können aber auch empirische Gesetzmäßigkeiten umgestalten und sogar auflösen und zerstören. Jerusalem reiht diese Möglichkeiten kausaler Gesetzmäßigkeit unter die von ihm als „Reduktionsprozeß" bezeichnete kausale Kategorie ein.[4]) Ist eine Veränderung oder Zerstörung empirischer Gesetzmäßigkeiten erfolgt, so hängt es von der regelmäßigen Wiederholung des kausalen Verhaltens ab, ob an ihre Stelle eine neue kausale Gesetzmäßigkeit tritt. Das gesamte soziale Leben kann daher eine weitgehende oder gänzliche Umgestaltung als Folge kausalgesetzlichen Wirkens erfahren.

Doch muß hier — im Gegensatz zu Jerusalem — die Feststellung getroffen werden, daß die empirische Gesetzmäßigkeit nur als Aktualität nicht aber als Potenz der Substanz verändert bezw. zerstört werden kann. Die empirische Gesetzmäßigkeit ist das Struk-

1) vgl. C. Schmitt, Politische Theologie, 2. Ausg. 1934, S. 16. — Schmitt erklärt allerdings im Vorwort zu dieser zweiten Ausgabe seiner Schrift, daß er inzwischen (seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe) über das Entscheidungsdenken hinaus zum institutionellen Rechtsdenken gelangt sei.
2) C. Schmitt, a. a. O., S. 22.
3) Schmitt, Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, S. 28.
4) vgl. Jerusalem, Soziologie des Rechts, 1931, S. 31 ff.

ırgesetz der Substanz und kann wohl in ihrem äußeren Verhaltensblauf kausaler Beeinflussung unterliegen. Als innerer Bestandteil er Substanz dagegen verändert sie sich nur mit ihm bezw. durch ın. Als Folgerung daraus ergibt sich für das soziale Leben, daß ine als Aktualität zerstörte oder veränderte empirische Gesetzmäigkeit nach Beendigung dieser Einwirkung wieder ihre ursprüngche und wesensgemäße Aktualität erhalten kann, wenn die Subanz nicht zerstört oder verändert worden ist.

Bezüglich der kausalen Momente behauptet Jerusalem mit echt einen Unterschied zwischen den Gesetzmäßigkeiten der Maerie und denen des organischen und des sozialen Lebens.[1]) Die ausalen Momente wirken vor allem auf den einzelnen Träger der esetzmäßigkeit als solchen, d. h. ihre kleinste Einheit. In der Iaterie sind diese kleinsten Einheiten (Atome) gleich, die kausalen Iomente haben hier also bei jedem Träger, der erfaßt wird, die leiche Wirkung. Die Vielfältigkeit organischer und sozialer Erheinungen bedingt aber, daß dort rein kausale Gesetzmäßigkeien nur in einem geringen Maße entstehen können und dann auch ie Vermutung einer geringen Dauer gegen sich haben. Kausale esetzmäßigkeiten haben nur dann Bestand, wenn sie empirische esetzmäßigkeiten auslösen oder sich umgestaltend mit ihnen verinden.

Die Gesetzmäßigkeit d. h. das gesetzmäßige Verhalten eines ozialen Kreises stellt sich als Ordnung dar. Ordnung bedeutet also in Doppeltes: Zum einen setzt sie eine Gegebenheit, eine Substanz oraus, die eine Ordnung hat oder erhält. Zum andern ist sie Bewegung, denn soziale Ordnung verwirklicht sich nur durch gesetzmäßiges Verhalten, also Bewegung. Die Verwirklichung der Ordung ist eine Vereinigung von Zuständlichkeit und Geschehen.

II. Der Begriff der konkreten Ordnung.

Jedoch ist diese Umreissung des Begriffes der Ordnung noch ieldeutig und zu wenig begrenzt. Insbesondere ist nunmehr das Vesen des Trägers der Gesetzmäßigkeit zu bestimmen.

Der Träger der Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens ist in ler individualistischen Vorstellungswelt der Einzelne, für die hier llein in Frage stehende nationalsozialistische Weltanschauung ist s die Gemeinschaft. Diese Verschiedenheit der Träger hat eine rundsätzliche Verschiedenheit der Gesetzmäßigkeiten zur Folge.

Die Untersuchung über den Begriff der Volksgemeinschaft hat ezeigt, daß die Gemeinschaft aus einer Gemeinschaftssubstanz erwächst. Die Substanz bestimmt den Grundausdruck des Wesens

[1]) Der Staat, S. 33 f.

der Gemeinschaft. Die ihr immanente Struktur stellt die empirische Gesetzmäßigkeit der Gemeinschaft als Potenz dar.[1]) Da die Substanz jeder Gemeinschaft bezw. jeder Kategorie von Gemeinschaften wesensgemäß und inhaltlich verschieden ist, gibt es keine empirische Gesetzmäßigkeit einer Gemeinschaft, die der einer anderen gleichgeartet wäre.

Das wird oft verkannt. Man hat vielfach versucht, die Gliederungen des Lebens zu erdenken, man hat Systeme von Gliederungen — ein „antizipiertes Schema“ [2]) gebildet, die angeblich für alle Zeiten gültig sind, und jede Art von Gemeinschaft umfassen. In der neuesten Zeit ist der bedeutsamste Versuch dieser Art durch O. Spann und seine Schule unternommen worden. Spann ordnet die Gliederungen des Lebens zueinander und in sich nach bestimmten von ihm behaupteten Seinsgrundsätzen, z. B. dem Vorrange des Geistigen vor dem Handeln. Der lebensunwahre Konstruktivismus dieser Gliederungsordnung ergibt sich schon daraus, daß sie nicht auf das Volk bezogen ist und mit diesem endet sondern das Volk in dem „Kulturkreis“ und in die „Menschheit“ eingegliedert sein läßt, die als soziale Wirklichkeiten garnicht bestehen.[3])

Die Gemeinschaft in unserem Sinne ist konkret. Sie ist substantiell vorhanden und besteht nicht etwa in dem Bereich abstrakter Normen oder Wertvorstellungen. Die dieser Gemeinschaft innewohnende (empirische) Gesetzmäßigkeit ist daher gleichfalls konkret. Konkrete Gemeinschaft und konkrete (empirische) Gesetzmäßigkeit entsprechen und bedingen einander, denn jede konkrete Gemeinschaft trägt eine (empirische) Gesetzmäßigkeit in sich und jede empirische Gesetzmäßigkeit vollzieht sich andererseits in einer konkreten Gemeinschaft. Sie haben beide ihren Ursprung in der Substanz der Gemeinschaft.

In der neuesten Literatur wird an Stelle des Ausdruckes „konkrete Gesetzmäßigkeit“ vielfach der Ausdruck „konkrete Ordnung“ gebraucht. Jedoch ist der Sprachgebrauch insoweit unklar, als die Ordnung — insbesondere als Pluralbezeichnung — mit der Gemeinschaft identifiziert wird. So spricht man häufig von den Ordnungen des Lebens oder des Volkes (man sagt etwa, das Recht werde in den Ordnungen des Volkes gelebt) und meint damit die Teilgemeinschaften innerhalb der Volkgemeinschaft. Diese Identifizierung von Ordnung und Gemeinschaft ist falsch. Die konkrete Ordnung stellt lediglich das Strukturgesetz der Gemeinschaft dar.

---

1) Diesen Ursprung der Gesetzmäßigkeit der Gemeinschaft stellt Jerusalem, der sich mit der Erkennung der Gesetzmäßigkeit begnügt, nicht klar genug heraus.
2) H. Driesch, Ordnungslehre, 1923, S. 39.
3) vgl. z. B. Spann, Gesellschaftslehre, 3. Aufl. 1930, Der wahre Staat, 3. Aufl. 1928.

Der so umschriebene Begriff der konkreten Ordnung ist aktuell ur dann vorhanden, wenn die Gemeinschaft aktualisiert ist. Solange ie Aktualisierung der Gemeinschaft nicht erfolgt ist, ruht sie ledigch als Potenz in der Gemeinschaftssubstanz. Wirkliche konkrete)rdnung ist also nur gegeben, wenn die Essentialia der Gemeinschaft Substanz, Gemeingeist und Gemeinsinn) gegeben sind. Fehlt eins ieser Merkmale der Gemeinschaft, so kann sich eine konkrete)rdnung nicht verwirklichen.

Nun kann die Aktualisierung einer Gemeinschaft auf zweifahe Weise erfolgen: Die Gemeinschaft kann sich einerseits entfalten nd kann andererseits gestaltet werden. Die Entfaltung der Gemeinchaft bewirkt ihre unmittelbare Bildung aus sich d. h. aus ihrer ubstanz. Kausale Momente wirken auf die Entfaltung nicht ein.)ie Gestaltung der Gemeinschaft dagegen hat ihre Ursache in einer ausalen Einwirkung. Die Gemeinschaftssubstanz wird durch eine egelmäßig ausserhalb der Gemeinschaft entstandene Einwirkung zur Gemeinschaft aktualisiert. Jedoch ist eine Gemeinschaft nie ledigich ein kausales Gebilde. Die vorgegebene Gemeinschaftsstubstanz ewirkt, daß auch die kausal entstandene, also gestaltete Gemeinchaft gleichzeitig empirischer Natur ist. Jede Gestaltung einer Gemeinschaft ist also gleichzeitig eine Entfaltung. Der Geschehensabauf, der zur Verwirklichung der Gemeinschaft führt, ist demnach ler gleiche wie der bei der Verwirklichung der Gesetzmäßigkeit estgestellte.

In einer entfalteten Gemeinschaft ist die Gesetzmäßigkeit oder)rdnung lediglich empirischer Natur. Wird die Gemeinschaft gestaltet, o hat ihre Ordnung sowohl kausalen wie empirischen Charakter, la das kausale Moment wohl den Anstoß zur Aktualisierung der Gesetzmäßigkeit gegeben hat, die Gesetzmäßigkeit selbst dagegen der Gemeinschaftssubstanz innewohnt (siehe hierzu im übrigen die Ausührung in dem vorhergehenden §). Das führt zu der wichtigen Feststellung, daß eine konkrete Gemeinschaft und ihre Ordnung nicht gleichsam aus einem substanziellen Nichts gebildet werden kann. Man kann sie nicht allein auf kausalem Wege, insbesondere durch Anordnungen und Normen schaffen, wenn sie nicht aus einer Substanz hervorgehen kann.

Damit stellen wir uns in einen Gegensatz zu dem von C. Schmitt entwickelten Begriff der konkreten Ordnung, der deshalb einmal kurz zu betrachten ist:

Schmitt geht in seiner Schrift „Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens“ davon aus, daß das juristische Denken letztlich auf eine Norm, eine Entscheidung oder eine Ordnung zurückführt. Das juristische Denken wie das Denken überhaupt unserer Zeit sei ein Denken in Ordnungen. — Eine einge-

hende Untersuchung über den Begriff der Ordnung enthält die Schrift jedoch nicht. Man kann Schmitts Vorstellung von dem Wesen der Ordnung nur aus verstreuten Bemerkungen und Beispielen erkennen. Ordnungen sind hiernach zunächst „die lebendigen Verhältnisse, . . . in denen mit der Zeit ein Volk sich begegnet hat und begegnet." Schmitt zitiert dieses Wort Hölderlins, von dem er sagt, daß es „für immer richtig" bleibt (S. 17). Als Ordnungskategorien dieser Art bezeichnet er das Zusammenleben in einer Ehe, Familie, Sippe, einem Arbeitslager oder einem Stand. — Der Begriff der Ordnung erhält dann aber noch eine andere Bestimmung: Schmitt findet ihn in dem Begriff der Institution, mit dem er sich bereits in früheren Schriften eingehend beschäftigt hat und der insbesondere in der romanischen Rechtslehre entwickelt worden ist. In seiner Schrift „Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung"[1]) bezeichnet Schmitt dis Institutionen „als formierte und organisierte Einrichtungen öffentlich-rechtlichen Charakters." Die Garantie einer Institution enthält deshalb — wie er weiter bemerkt — „eine Garantie eines bestehenden Zustandes . . . eines Status quo".[2]) In der Schrift „Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens" möchte Schmitt allerdings den Ausdruck „institutionalistisches Denken" vermeiden und schlägt an seiner Stelle die Bezeichnung „konkretes Ordnungs- und Gestaltungsdenken" vor.[3]) Das geschieht aber nur aus Zweckmäßigkeitserwägungen zur Vermeidung der Mißverständnisse, denen jene Wortbildung ausgesetzt ist. In der Sache dagegen wird der Begriff der Institutution in vollem Umfange insbesondere unter Berufung auf die romanischen Rechtslehrer Hauriou und Santi Romano beibehalten. Ganz in dem Sinne der angezogenen früheren Schrift wird sie als „eine normale, stabilisierte Situation, eine situation établie" bezeichnet.[4]) Beispiele von Institutionen sind der Instanzenzug, die Zuständigkeitsordnung, die Hierarchie der Ämter und die Verwaltung.[5])

Es ist erkennbar, daß die Ordnung im Sinne eines lebendigen Verhältnisses etwas anderes ist als die Ordnung im Sinne einer Institution. Die Institution ist Organisation und besteht als solche unabhängig von dem Strukturgesetz einer konkreten Gemeinschaft. Bindungen an die Gemeinschaft sind ihr sogar wesensgemäß fremd, als situation établie ist sie statischer Natur, als Ordnung einer Gemeinschaft aber wäre sie nicht denkbar ohne dynamische Prägung. Soweit daher Schmitt die konkrete Ordnung „als das innere Gefüge eines sozialen Körpers, als seine von ihm nicht ablösbare, weil zu

1) 1931, S. 10.
2) a. a. O., S. 16, — In der Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe seiner „Politischen Theologie" nimmt Schmitt auf diese Begriffsbestimmung ausdrücklich Bezug.
3) S. 58.
4) a. a. O., S. 56.
5) a. a. O., S. 16, 24, 56.

seinem Dasein immer schon dazugehörige Struktur“[1]) versteht, betrachtet er sie in unserm Sinne. Sein Begriff der Institution dagegen kann nicht als konkrete Ordnung angesehen werden.

Es wäre allerdings vielleicht möglich zu sagen, daß die Beispiele von Institutionen, die Schmitt anführt und die oben genannt wurden, nicht solche Ordnungen kraft normativer Setzung sind, daß sie vielmehr auf die Volksgemeinschaft als Ganzes bezogen werden müssen und sich doch als empirische Gesetzmäßigkeiten insbesondere auf räumlicher Grundlage darstellen. Die Institution würde dann gleichfalls als konkrete Ordnung anzusehen sein. Das trifft jedoch nach der hier vertretenen Auffassung vom Wesen der Volksgemeinschaft nicht zu.

Trotzdem ist der Begriff der Institution auch in der Zeit der konkreten Ordnungen nicht entbehrlich.[2]) Die Vielfältigkeit des Lebens innerhalb der Volksgemeinschaft kann nur zu einem Teil auf empirische Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt werden. Zu einem anderen Teil aber — besonders soweit es sich um „Verwaltung“ in weitestem Sinne handelt — sind rein kausale Gesetzmäßigkeiten nicht entbehrlich. Es gibt zahlreiche Lebenszusammenhänge, Bindungen und Gegensätze unter den Volksgenossen, die wohl innerhalb der Volksgemeinschaft erfolgen, aber nicht aus einer konkreten Teilgemeinschaft erwachsen und deshalb einer „Regelung“ bedürfen, d. h. in eine Ordnung gebracht werden müssen. Eine solche Ordnung ist nicht konkret, weil sie nicht die empirische Gesetzmäßigkeit einer konkreten Gemeinschaft darstellt. Regelmäßig trägt sie normativen Charakter; sie ist Gesetz und gilt auf Grund der Normen, durch die sie gebildet ist. Mit der Aufhebung der Normen erlischt daher grundsätzlich die Ordnung.

Nur durch ihre Entstehung sind von diesen normativen Ordnungen jene anderen verschieden, die nicht heteronom sondern autonom gebildet sind, aber gleichfalls eine konkrete Gemeinschaft darstellen. Das sind die Ordnungen, die ein Kreis von Menschen sich selbst gibt, um seine Beziehungen zu regeln, und die geschrieben oder ungeschrieben sein können, z. B. eine Haus-Ordnung, eine Geschäfts-Ordnung, die Ordnung, nach der etwa Skatspieler regelmäßig zusammentreffen, und unter Wahrung bestimmter Gewohnheiten spielen und trinken. Doch ist es oft — z. B. bei der Hausordnung — schwierig, festzustellen, ob hier eine Ordnung lediglich kausaler Natur oder eine empirische Gesetzmäßigeit, also eine konkrete Gemeinschaft gegeben ist.

Wenn nun diese kausalen Ordnungen, die dem Begriff der Institution im Sinne Schmitts entsprechen, sich nicht auf konkrete

1) Larenz, Besprechung der Schrift „Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, in: Z. f. D. K., 1934, H. 1. S. 112 ff. [115].
2) vgl. die Besprechung der Schrift „Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens“ von G. Dahm, in: Z. f. g. Staatsw„ 1934, 1. H., S. 181 ff. (186).

Gemeinschaften zurückführen lassen, so ist das Leben der Volksgenossen in ihnen doch von dem Gemeinschaftsdenken beherrscht. Denn auch diese Ordnungen bestehen innerhalb der Volksgemeinschaft. Man könnte sagen, daß sie Hilfsfunktionen zur Wahrung des ungestörten Bestandes der Volksgemeinschaft und ihrer Teilgemeinschaften erfüllen. Es wird daher in ihnen nach den Gesetzen der Gemeinschaft gehandelt und entschieden, insbesondere erfordert die Zugehörigkeit zu ihnen die als Gemeinsinn bezeichnete Gemeinschaftshaltung.

III. Ordnung und Recht.

Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Begriffe Recht und Ordnung ist keine Eigenart des ganzheitlichen Denkens. Entscheidend ist, in welchem Verhältnis Recht und Ordnung zueinander gesehen werden. In der Welt des individualistischen Denkens dient das Recht zur Regelung der individuellen Beziehungen. Diese Regelung erfolgt durch Normen. Die Normen beseitigen den Zustand der Unordnung und bewirken eine Ordnung.[1]) Das Recht in diesem Sinne ist kausaler Natur. Es bewirkt kausale Gesetzmäßigkeiten, da konkrete Gemeinschaften mit empirischen Gesetzmäßigkeiten d. h. konkreten Ordnungen dem individualistischen Denken fremd sind.

Anders ist die Bezogenheit von Recht und konkreter Ordnung. Hier ist das Recht nicht auf den individuellen Einzelnen bezogen, der in der ganzheitlichen Vorstellungswelt eine abstrakte Erscheinung ist. Träger des Rechts ist vielmehr die Gemeinschaft, als die alleinige konkrete Wirklichkeit. In der Gemeinschaft sind Recht und konkrete Ordnung identisch. Das Recht ist also nicht primär eine Normordnung, d. h. ein Inbegriff vom Sollensregeln, sondern es bringt ein Sein zum Ausdruck. Es ist eine „Lebensordnung, eine tatsächlich eingehaltene Weise des Zusammenlebens,“[2]) d. h. — in unsern Formulierungen — die Gesamtheit der empirischen Gesetzmäßigkeiten. Ebenso wie diese wirklich sind, ist es also auch das Recht. Auch in diesem Sinne ist das Recht nicht lediglich eine Normordnung.

Das Recht bedarf an sich keiner Normierung, denn es besteht außerhalb der Normen und ist vor ihnen vorhanden, weil die Gemeinschaft vor den Normen besteht. Die Normen bringen daher zunächst nur zum Ausdruck, daß eine empirische Gesetzmäßigkeit besteht und daß sie einen bestimmten Inhalt hat. Erst sekundär enthalten sie auch eine Verpflichtung: Wir wissen, daß die empirischen Gesetzmäßigkeiten einer Gemeinschaft mit der Realisierung der Gemeinschaft aktuell werden — genauer: sie werden in dem Maße

1) vgl. Schmitt, Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, S. 11 ff,
2) Larenz, Volksgeist und Recht, S. 45.

aktualisiert, in dem die Gemeinschaft verwirklicht wird. Die Aktualisierung des in einer Gemeinschaft enthaltenen Systems empirischer Gesetzmäßigkeiten fällt also mit der Entfaltung und Gestaltung der Gemeinschaft zusammen, Es wurde in der Untersuchung über den Begriff der Volksgemeinschaft andererseits bereits dargetan, daß eine Gemeinschaft sich mit dem Schwinden von Gemeingeist und Gemeinsinn auflöst. Es ergab sich daher als Folgerung eine Pflicht der Glieder der Gemeinschaft zur Realisierung von Gemeingeist und und zu Gemeinsinn. Das hiernach von dem Gliede der Gemeinschaft zu fordernde Verhalten mögen wir mit M. Weber „sinnhaftes Verhalten" nennen.[1]) Die Entfaltung und Erhaltung der Gemeinschaft gibt dem Gliede sonach ein sinnhaftes Verhalten auf, das seine Grundlage wiederum in den empirischen Gesetzmäßigkeiten der Gemeinschaft hat. Mit Recht sagt man daher: „Der Kern der Rechtsstellung des Einzelnen im Volke ist die Pflicht, die ihm aus der Teilhabe an einer dem Volke eingegliederten Gemeinschaft erwächst."[2]) Alles sinnhafte Verhalten eines Gemeinschaftsgliedes ist rechtes Verhalten, alles sinnwidrige Verhalten ist unrecht.[3]) Da der Rahmen des sinnhaften Verhaltens wegen der Vielgestaltigkeit unseres modernen Lebens von den Gliedern der Gemeinschaft nur in beschränktem Maße selbst erkannt werden kann, erhält es eine Fixirung durch den Gesetzgeber in Gestalt von Normen. Die Pflicht zu sinnhaftem Verhalten beruht jedoch nicht auf diesen Normen, sondern auf der Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft, man bezeichnet sie richtiger als ein Müssen denn als ein Sollen.[4]) Es kann deshalb auch keinen Gegensatz zwischen Recht und Moral geben. „Als objektive Ordnung unterscheiden sich die Rechts- und Moralordnung nicht, sie haben beide denselben Inhalt.[5])

Als konkrete Ordnung einer Gemeinschaft ist das Recht dynamischer Natur. Da die empirischen Gesetzmäßigkeiten der Gemeinschaft sich nur in dem sinnhaften Verhalten der Gemeinschaftsglieder verwirklichen, so besteht auch das Recht nur als Verwirklichung von Gemeinschaftsleben. Normenrecht, das nicht oder nicht mehr auf eine Gemeinschaft bezogen ist, also nicht gelebt

1) Der Begriff des sinnhaften Verhaltens ist die Betrachtungsgrundlage der Soziologie Webers.
2) Busse, Pflichtgemeinschaften als Träger der Deutschen Bodenordnung, in: R. d. Reichsnährstandes, 1936, H. 1., S. 11 ff. [11]. — Der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht wird in der neueren Rechtswissenschaft allgemein erkannt und hervorgehoben. [vgl. z. B. Deutsche Rechtswissenschaft, herausg. von K. A. Eckard, 1. Bd., 1936, H. 1, mit Aufsätzen über „Recht oder Pflicht" von Eckardt und „Das subjektive Recht im Privatrecht" von H. Würdiger].
3) vgl. Jerusalem, Der Staat, S. 59. — Für die sogenante Interessenjurisprudenz läßt diese Auffasseng des Rechts, das uns nicht als die Resultante „der in jener Rechtsgemeinschaft einander gegenübertretenden und um Anerkennung ringenden Interessen" erscheint [so Ph. Heck, Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz, 1914, S. 17], keinen Raum. Vgl. dazu Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 22 ff.
4) vgl. Larenz, Volksgeist und Recht, S. 48,
5) E. Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, 1921, S. 58.

wird, ist kein Recht.[1]) Deshalb die Auffassung Neesses zurückzuweisen, der sagt: „Das Recht ist ein Zustand, keine Bewegung . . . Es kann nur begriffen werden als beharrendes, auf Dauer gerichtetes Element.“[2]) Gewiß erwächst das Recht als Ordnung einer Gemeinschaft aus der Substanz dieser Gemeinschaft und trägt deshalb eine gewisse Zuständlichkeit in sich.[3]) Mit den empirischen Gesetzmäßigkeiten dieser Substanz, die nur gelebt wirklich sind, ist aber auch das Recht nur als Lebenserscheinung Wirklichkeit.[4]) Daher ist es all den Wandlungen und Bedingtheiten unterworfen, denen das Leben unterworfen ist. Das gesetzte Recht als konkrete Ordnung kann deshalb nicht normativistisch, d. h. eine möglichst enge Umschreibung von gesetzmäßigen Tatbeständen sein sondern muß Weite haben und dehnbar sein, um den Ausdrucksänderungen der empirischen Gesetzmäßigkeiten der Gemeinschaft folgen zu können.

Das Recht ist sonach mit der konkreten Ordnung der Volksgemeinschaft zu identifizieren.[5]) Mit dieser stellt es sich dar als die natürliche Struktur der Gemeinschaft, das in der Gemeinschaft enthaltene System empirischer Gesetzmäßigkeiten und ihre Darlebung durch die Glieder der Gemeinschaft. Dieselbe Ansicht bringt Huber zum Ausdruck, wenn er erklärt: „Das Recht ist eine unmittelbare Lebenserscheinung der völkischen Einheit; es ist die Ordnung, in der das Gemeinschaftsleben des Volkes sich vollzieht.“[6])

Falls — wie es hier geschieht — die Institutionen nicht als konkrete Ordnungen angesehen werden, ist dieser Begriff des Rechts jedoch um die institutionellen Rechtsformen und -bildungen zu erweitern. Das ist gewiß ein Bruch in unserer Vorstellung vom Recht, denn die Institution stellt für uns eine kausale Ordnung dar, sie beruht auf normativer Setzung. Ihr „Recht“ ist also ein normatives Recht und damit von dem natürlichen Recht der konkreten Ordnungen wesensverschieden. Das läßt erkennen, daß die geschlossene Gemeinschaft nicht verwirklicht ist, vielleicht auch nicht verwirklicht werden kann, denn in ihr ist das Recht identisch mit der konkreten Ordnung der Volksgemeinschaft. — Im folgenden wollen wir uns darauf beschränken, das Recht als konkrete Ordnung zu betrachten.

---

1) Es besteht also die Möglichkeit eines Widerspruches von Recht und Norm. Aus dieser Erkenntnis sagt Kaufmann: „Sozialer Stoff und rechtliche Norm bewegen sich frei gegeneinander, sie sollen sich gewiß decken, aber sie tun es nicht immer,“ a. a. O., S. 14.
2) a. a. O., S. 32.
3) So auch Schmitt, a. a. O., S. 20. — vgl. auch H. Frank, der von der „Substanzlehre des nationalistischen Rechtsdenkens“ spricht [Rede vor der Diplomatie und der Weltpresse vom 30. 1. 36]. — Jerusalem verschiebt den Sitz des Rechts von der Substanz der Gemeinschaft auf ihre Glieder. Das ist eine Konsequenz seines Gemeinschaftsbegriffes, in dem die Substanz von nachgeordneter Bedeutung gegenüber dem Gemeingeist ist, der durch die Glieder realisiert wird.
4) Anders die neukantische Rechtsphilosophie, der der Begriff des Rechts ein Ordnungsprinzip, ein „Verfahren des geistigen Ordnens“, eine reine Denkform ist, (R. Stammler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, S. 4). — Vgl. dazu Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, S. 25 ff.
5) vgl. dazu auch W. Siebert, Subjektives Recht, konkrete Berechtigung, Pflichtenordnung, in: Deutsche Rechtswissenschaft, 1. Bd., H. 1, S. 23 ff., insb. S. 27 f.
6) Neue Grundbegriffe des hoheitlichen Rechts, 1935, S. 7.

IV. Der Begriff der Volksordnung.

Die Volksgemeinschaft ist die höchste Form der konkreten Gemeinschaft, sie birgt daher die umfassendste konkrete Ordnung in sich. Alle Ordnungen im Volke sind Teilordnungen der Volksordnung. Wie die Volksgemeinschaft mannigfach und aus den verschiedensten durch ihre vielgestaltene Substanz bedingten empirischen Gesetzmäßigkeiten heraus gegliedert ist, so ist die Volksordnung ein vielmaschiges Netz, das jede Gemeinschaft im Volke und damit jedes Glied derselben ergreift, miteinander und mit der Volksgemeinschaft in Beziehung setzt, verknüpft und wie ein ungeheuer kompliziertes Gerüst die Struktur der Volksgemeinschaft sichert.[1])

Dieses Recht besteht unabhängig von Normierungen; es kann durch Normen lediglich festgestellt, nicht aber begründet werden. Das gilt sowohl für den Fall, daß die Volksordnung sich im Ganzen oder in Teilen aus sich entfaltet als auch dafür, daß sie eine Gestaltung erfährt. Die Feststellung der Ordnung des Volkes d. h. des Rechts ist grundsätzlich eine Aufgabe des Staates, denn es gehört zu den Funktionen des Staates, die Entfaltung der Volkgemeinschaft zu bewirken. Deshalb ist dieses Recht jedoch nicht auf den Staat zu beziehen, es bleibt Volksrecht. „Der Staat schafft nicht das Recht, er formuliert es nur, er verwaltet das Recht, indem er im Gesetz ausspricht, was von ihm anerkannt ist.“[2])

Es ist daher falsch, wenn Neesse sagt: „Die Wirklichkeit des Rechts wird gebildet von der Summe der in einem Staat tatsächlich geltenden Rechtsnormen, die auf der Anerkennung durch den Staat beruhen und von der Macht des Staates durchgesetzt werden können.[3])“ Diese Auffassung hat eine normativistische Prägung und ist nicht auf das Volk, sondern auf den Staat bezogen. Auch die von Neesse gegebene Definition des Rechtsbegriffs, die nach seiner Ansicht „klar“ ist, läßt als entscheidendes Merkmal die Kennzeichnung vermissen, daß das Volk der Ursprung des Rechts ist. Neesse spricht nur davon, daß das Recht dem „Bestande des Volkes dienen“ und „von der Volksgemeinschaft als Recht empfunden werden“ soll.[4]) Es fehlt hier die Feststellung der Verbundenheit, ja geradezu Verwachsenheit von Recht und Volksgemeinschaft.

Die Ineinssetzung von Recht und konkreter Ordnung hebt die zahlreichen Zerreißungen auf, die sich an einen individualistischen Begriff des Rechts knüpfen. Daß eine Trennung von Recht und Politik nicht angängig ist, ergibt sich bereits aus dem Vorstehenden. Alles Recht ist politisches Recht, denn Politik hat — wie wir sahen —

1) „Im Recht erfährt das Gemeinschaftsleben des Volkes seine sinnvolle, zweckmäßige und gesunde Gestaltung“, Huber, a. a. O., S. 38.
2) H. Nicolai, Rassengesetzliche Rechtslehre, 2. Aufl., 1933, S. 34.
3) a. a. O., S. 27.
4) a. a. O., S. 32.

die Gestaltung und Erhaltung der Gemeinschaft zum Gegenstande, eine Aufgabe, die ihre Verwirklichung zu einem weiten Teil als Recht findet.[1]) In gleicher Weise läßt sich eine Trennung von Recht und Sitte nicht begründen. In beiden kommt das sinnhafte Verhalten der Glieder der Volksgemeinschaft in gleicher Weise zum Ausdruck.[2]) Das hat H. Göring in seiner Rede vom 18. Mai 1933 klar umrissen, wenn er sagt: „Die durch Blut und Boden bestimmte Art des Volkes wirkt sich in Herkommen oder Sitte bewußt oder unbewußt aus. Eine solche lebendige Sitte zur staatlich geschützten Norm zu erheben, ist Aufgabe des Gesetzes." Die Trennung von Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht hat nur formale Bedeutung. Es besteht zwischen beiden lediglich ein Unterschied der Form und des Bildungsvorganges, im übrigen sind beide Ausdruck der Ordnung des Volkes. — Vor allem fällt der von den Individualisten behauptete Gegensatz zwischen öffentlichem und privatem Recht. Es gibt kein privates Recht, das lediglich den Einzelnen betrifft und seine Rechtsbeziehungen regelt, denn der Einzelne ist stets Glied der Gemeinschaft und steht in den Ordnungen der Gemeinschaft.[3]) Seine Rechtsbeziehungen können ihn nur als Glied der Gemeinschaft angehen. „Die Grundbegriffe des alten Privatrechts ... werden zu Grundformen des völkischen Gemeinschaftslebens."[4]) Andererseits besteht auch keine besondere sog. öffentliche Sphäre, denn die gesamte Ordnung des Volkes müßte zu dieser öffentlichen Sphäre gehören, weil alles, was ein Glied der Gesamtordnung betrifft, diese angeht und das, was diese angeht, wiederum jedes Glied betrifft. „Das Recht ist, wie verschieden es nach Gegenständen und Formen, nach Sachgebieten und Einrichtungen auch sein mag, seiner Natur nach und seinem Sinne nach die einheitliche Ordnung der völkischen Gemeinschaft."[5])

Dennoch bestehen Unterschiede in dem Recht einer Volksgemeinschaft, die eine notwendige Erscheinung jeder Ordnung sind, denn jede Ordnung bedeutet Unterscheidung. Der tiefste solcher Unterschiede ruht wohl in den Begriffen Gestaltung und Entfaltung der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die sich selbst eine Ordnung gibt, die sich also entfaltet, hat mit vollendeter Entfaltung ihr Recht. Die Fixierung, etwa Normierung dieses Rechts ist lediglich eine Bestätigung, während andererseits der Vorgang der Gestaltung eine lediglich potentiell vorhandene Gemeinschaft voraussetzt und diese aktualisiert. Da jede Aktualisierung einer Gemeinschaft durch

1) So auch Knellreutter, Deutsches Verfassungsrecht S. 22. — Noesse sucht vergeblich Politik und Recht voneinander abzugrenzen, indem er gegenüber seinem zu[illegible]lichen Begriff des Rechts die Politik als Bewegung bezeichnet (a. a. O., S. 40).
2) vgl. Noesse, a. a. O., S. 30 f. — So auch Tatarin-Tarnheyden, Werdendes Staatsrecht, S. 19. Vgl. dazu Huber, Die Totalität des völkischen Staates, S. 41.
3) vgl. F. Wieacker, Wandlungen der Eigentumsverfassug, 1935, S. 23.
4) Huber, a. a. O., S. 12 f.
5) Huber, a. a. O., S. 13.

Gestaltung die Begründung einer Ordnung bedeutet, die Ordnung aber Recht ist, so ist hier das (gesetzte) Recht gleichzeitig das kausale Moment zur Bildung der wirklichen Gemeinschaft. Es ist vor der Aktualisierung der Gemeinschaft vorhanden. Da Gestaltung nicht von innen, aus der Gemeinschaft, erfolgt, ist das Gestaltungsrecht bezw. die Gestaltungsordnung außerhalb dieser Gemeinschaft entstandenes Recht. Der Bildner dieses Rechts ist insbesondere der Staat, dessen Aufgabe gerade die Entfaltung der Volksgemeinschaft, d. h. die Gestaltung der in ihr ruhenden Ordnungen und Wahrer der zur Entfaltung gelangten ist. Wenn Gestaltung und Entfaltung von Ordnungen in der Wirklichkeit auch selten unvermischt erscheinen,[1]) so ist die Unterscheidung doch nicht ohne praktische Bedeutung: Dem allein durch Entfaltung gewordenen Recht fehlt jene hoheitliche Prägung, die dem Gestaltungsrecht eigen ist. Man könnte es gegenüber diesem als genossenschaftliches Recht bezeichnen. Während der Staat zur Durchsetzung des von ihm gesetzten Rechts seine Machtmittel ohne vorherige Anrufung der Machtmittel der betroffenen (zuständigen) Gemeinschaft bewirken wird, wird er die Durchsetzung des Entfaltungsrechts, solange es nicht staatlich fixiert ist, zunächst der Gemeinschaft überlassen und erst bei deren Versagen oder auf Anruf eingreifen.

Die Volksordnung trägt kein bestimmtes vorgegebenes Gepräge; sie ist — wie alles Dynamische — veränderlich und den Bedingtheiten, die das Leben, d. h. die konkrete geschichtliche Situation setzt, unterworfen. Die konkrete Volksordnung kann daher nur in der Zeit, nicht als eine zeitlose Gegebenheit betrachtet werden.

Die Volksordnung ist in eine Vielzahl von Teilordnungen gegliedert. Die Substanz jeder der Teilgemeinschaften, denen diese Teilordnungen entsprechen, ist besonders geprägt. Jedoch ist meist keine Substanz einer Teilgemeinschaft ausschließlich vorbehalten. Man mag von einer „Hauptsubstanz“ sprechen, die das Charakteristikum einer Gemeinschaft bildet, und der Substanzen anderer Art „beigemengt“ sind. Schon deshalb ist eine lebensmäßige Lösung einer Teilgemeinschaft aus der Volksgemeinschaft nicht denkbar.

Nach ihrer „Hauptsubstanz“ kann man die Teilgemeinschaften mit den Vorbehalten, die jeder Typisierung entgegenstehen, rubrizieren. Dabei ist auf die Grundinhalte der volklichen Substanz, die in dem ersten Teil dieser Arbeit dargestellt wurden, zurückzugreifen. Hiernach können wir unterscheiden: Gemeinschaften des Blutes, des Bodens, des Geistes und der Arbeit, zu denen insbesondere die (spezifisch) politischen Gemeinschaften hinzuzurechnen sind. Ebenso wie diese Gemeinschaften substantiell verschieden sind, müssen sie nach ihrer — räumlichen oder personalen — Weite unter-

1) Als Beispiel reiner Entfaltung könnte man die NSDAP. bezeichnen.

schieden werden. Gemeinschaften größeren Umfanges umfassen widerum kleinere Gemeinschaften als Glieder. Alle diese Gemeinschaften, die als Anlage im Volke ruhten, unter der Herrschaft des individualistischen Denkens aber entweder nicht aktualisiert oder — wenn sie als soziale Gebilde vorhanden waren — als Beziehungen von Einzelnen gedacht und gesehen wurden, erfahren im Zeichen des konkreten Gemeinschaftsdenkens in weitem Maße eine Entfaltung, d. h. sie erstehen aus sich selbst als konkrete Gemeinschaften. Im übrigen aber werden sie durch den Staat gestaltet. Jedoch muß diese Gestaltung planvoll erfolgen. Die volle Entfaltung einer Teilgemeinschaft kann nur unter der Voraussetzung der Beschränkung der Entfaltung anderer Teilgemeinschaften und damit zum Schaden der Volksgemeinschaft geschehen. Es ist die Aufgabe des Staates, die einzelnen Teilgemeinschaften in ihrer Enttfaltung sinnvoll aufeinander abzustimmen, wozu unter Umständen gehört, daß die Entfaltung einer Gemeinschaft überhaupt verhindert wird.

In diesen Grenzen kann man in einem weiteren Sinne von einer „Selbstverwaltung" der Teilgemeinschaften sprechen. Die Entfaltung und Durchführung ihrer Ordnung ist ein ihnen ursprünglich eigener Bereich, gleich ob es sich um die Familie, die Gemeinde, die Betriebsgemeinschaft oder etwa ein Erziehungsinstitut handelt. Grundsätzlich hat der Staat lediglich die Aufgabe, die Einhaltung dieser Funktionen durch die Gemeinschaften zu überwachen. Für den Fall einer Überschreitung der Grenzen, die der Selbstverwaltung wesensgemäß innewohnen, oder der Nicht- oder Schlechterfüllung der Selbstverwaltungsfunktionen, die sich nachteilig für die Gemeinschaft auswirkt, ist der Staat zu berichtigenden und anhaltenden Maßnahmen berechtigt und verpflichtet. Diese staatliche Tätigkeit, die also vornehmlich die Erhaltung der aktualisierten Gemeinschaften zum Gegenstande hat und die als Staatsaufsicht zu bezeichnen ist, wurde bisher gemeinhin der Aufsicht über die Körperschaften des öffentlichen Rechts, insbesondere die räumlichen Selbstverwaltungskörper gleichgesetzt. Sie erfaßt jedoch in gleicher Weise, wenn auch vielfach nur in einem weiteren Sinne, sämtliche anderen Gemeinschaften.

Allerdings bestehen in dem Grad der Aufsicht insbesondere insofern Unterschiede, als ihr die mit hoheitlicher Gewalt ausgestattete Gemeinschaft in stärkerem Maße unterworfen ist, als die übrigen. Diese Feststellung führt in gewissem Sinne zu der Unterscheidung Hubers von volksgenössischem und hoheitlichem Recht,[1]) jedoch soll hier dieser Unterscheidung eine andere Prägung gegeben werden: Jede Gemeinschaft umfaßt gewisse Machtbefugnisse, die

1) Huber, Neue Grundbegriffe des hoheitlichen Rechts, 1935, S. 15 ff.

eine Anhaltung ihrer Glieder zu sinnhaftem Verhalten und die Abwehr äußerer unerwünschter Einflüsse gestatten. Die Macht selbst ist begründet und legitimiert in dem Vorhandensein der Gemeinschaft. Sie erhält jedoch einen besonderen Charakter, wenn der Staat sie — ausdrücklich oder stillschweigend — zu einer hoheitlichen erklärt. Die dergestalt gekennzeichneten Gemeinschaften werden damit gleichsam aus einem mehr verschwiegenen in den öffentlichen Bereich hineingezogen, oder als in diesem Bereich stehend anerkannt. Der Staat verleiht ihnen diese hoheitliche Gewalt, weil sonst vielfach die Durchführung ihrer Selbstverwaltungsaufgaben nicht oder nicht ordnungsgemäß gewährleistet wäre, und weil er den Gemeinschaften dann an sich ihm vorbehaltene Aufgaben übertragen kann, die den Bereich der Selbstverwaltung überschreiten, für die Ge. samtgemeinschaft aber erforderlich sind und auch durch die Gemeinschaft kraft der vom Staate abgeleiteten Hoheitsgewalt durchgesetzt werden können.[1])

1) Eine besondere Stellung nimmt die NSDAP ein. Ihre Hoheitsgewalt ist vom Staat anerkannt worden, nicht aber wird sie von ihm abgeleitet.

§ 11. Schluß

Die Begrenztheit des zur Verfügung stehenden Raumes gebot es, einige Begriffe und Probleme unerörtert zu lassen, die für das heutige Staatsrecht von höchster Bedeutung sind, die aber infolge ihrer auch heute noch weitgehenden wissenschaftlichen Unbestimmtheit und infolge der Anlage dieser Arbeit nur grundlegend hätten behandelt werden können. Es handelt sich insbesondere um den Begriff und die Stellung des Führers und der Partei sowie um den Begriff des Reiches.

Eine Feststellung scheint wesentlich zu sein: Der Führer wie auch die Partei stehen nicht außerhalb des Volkes sondern sind Teil des Volkes. Die stärksten Kräfte des Volkes sind in der Partei gesammelt, um in der Spitze der Partei, dem Führer ihren höchsten Ausdruck und seine geballte Einheit zu erfahren. Wenn aber Führer und Partei Teil des Volkes sind, können sie nicht außerhalb des Staates sein; denn der Staat ist — wie oben darzutun versucht wurde — die Gestalt des Volkes. Er stellt die Form des Volkes dar und umfaßt als solche das ganze Volk. Die aus der Betrachtung des Staates als Apparat zu folgernde Auffassung vor allem Höhns, daß der Staat ein Instrument bezw. ein Apparat in der Hand des Führers oder der Partei sei, ist daher abzulehnen.

Der Staat als die Gestalt des Volkes wurde als der Begriff des Staates im weiterem Sinne bezeichnet. Es wurde dabei vermieden, diesem Begriff die Bezeichnung zu geben, die sich offenbar langsam auch in der Staatslehre durchsetzt.[1]) Das ist der Begriff des Reiches, der sich zwar in der Gesetzgebung wie auch in den politischen Formulierungen als Ausdruck für den nationalsozialistischen Staat immer klarer herausbildet, der aber in der Wissenschaft noch verschiedene Deutungen erfährt.

Mit dem Begriff des Reiches verknüpft insbesondere die „politische Philosophie" Vorstellungen mythischer Art; das Reich ist ihr vielfach nur ein Wertbegriff, eine Idee, nicht aber eine staatsrechtliche Realität.[2]) Wenn der Nationalsozialismus mit dem chiliastischen Begriff des „Dritten" Reiches auch diese Vorstellungen übernommen hat, so sind sie doch nur gleichsam eine mythische Fundierung seines staatsrechtlichen Reichsbegriffes. Dieser deckt sich mit dem Begriff des Staates im weiterem Sinne. Er ist das Volk in der Form des Staates,

Wie wir wissen, enthält dieser Staatsbegriff jedoch eine gewisse — und wohl unvermeidbare — Unrichtigkeit, weil nie alle Volksgenossen auch Angehörige des Reiches sein werden, sondern stets

ein Teil der Volksgenossen außerhalb des Reiches bleiben und anderen Staaten angehören wird. Im vollkommenen Sinne wäre der Staat nur dann die Gestalt des Volkes, wenn er eine organisatorische Bindung aller Volksgenossen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zum deutschen Staat, darstellte. Man könnte dann von einem Begriff des Reiches im weiteren Sinne sprechen, da er den heutigen Reichsbegriff umschließen würde. Dieser Reichsgedanke ist nicht neu; er kommt vor allem in den Schriften Georges und Moeller van den Brucks zum Ausdruck.

Jedoch hat auch ein solcher Reichsbegriff Mängel im völkischen Sinne, denn er würde notwendig territorial sein — man kennzeichnet ihn bezeichnender Weise auch nicht selten als Ausdruck einer Neuordnung Europas — und demnach nicht nur Volksgenossen sondern auch fremdvölkische Bestandteile enthalten. Daß dieser sich aus der Territorialität ergebende Mangel vermeidbar wäre, können wir heute kaum erkennen. Wir müssen daher sagen. daß der Staat im weiterem Sinne, das Reich, nie ganz verwirklicht werden kann, weil er nie die ganze Volksgemeinschaft und nur sie umschließen wird. In diesem Sinne wird der völkische Staat daher stets der Ausdruck einer nicht erfüllbaren Sehnsucht bleiben.

1) vgl. W. Stuckart, Partei und Staat, Rede auf dem deutschen Juristentag 1936.
2) s. u. a. die Schriften Langbehns, Baeumlers, Stapels

Lebenslauf.

Ich wurde am 20. April 1910 in Dortmund (-Lücklemberg) geboren. Meine Eltern sind evangelisch. Mein Vater ist als Steiger auf der Zeche Viktoria in Lünen tätig. — Nachdem ich zu Ostern 1929 auf dem Realgymnasium in Lünen die Reifeprüfung bestanden hatte, beschäftigte ich mich mit dem Studium der Rechtswissenschaft. Zunächst, vom SS. 29. ab, studierte ich fünf Semester in Köln, darauf ein Semester in Berlin und schließlich zwei Semester in Münster. Um die Durchführung meines Studiums zu ermöglichen, arbeitete ich in den Ferien der ersten Semester als Werkstudent. Am 14. Dezember 1933 bestand ich bei dem Oberlandesgericht in Hamm die erste juristische Staatsprüfung. Die mündliche Doktorprüfung fand am 4. Juni 1936 statt.

An dieser Stelle gestatte ich mir nochmals, meinem Lehrer Herrn Prof. Dr. Neuwiem für die vielfältige Förderung und Fürsorge zu danken, die ich durch ihn erfahren habe.